

हिन्दी-ग्रन्थ-रत्नाकरका ७३ वाँ ग्रन्थ

प्रपञ्च-परिचय

अर्थात्

संसारका दार्शनिक विश्लेषण

लेखक

प्रा० श्री विश्वेश्वर, सिद्धान्त-शिरोमणि

प्रकाशक

हिन्दी-ग्रन्थ-रत्नाकर कार्यालय, उम्बडे

धावण, १९८७

अगस्त, १९३०

प्रथम संस्करण]

मजिल्दका २)

[मू०

प्रकाशक—

श्री नाथूराम प्रेमी, मालिक
हिन्दी-ग्रन्थ-रत्नाकर कार्यालय
हीराबाग पो० गिरगाव, बम्बई



मुद्रक—

दत्तात्रय गणेश सावरकर,
श्रद्धानन्द-मुद्रणालय,
खटाव भुवन, गिरगाँव-बम्बई

दो शब्द (?)

पिछले दिना दर्शनशास्त्रक माथ अपना विशेष सम्पन्न रहनेके कारण उस विषयका कुछ विशेष बातकी आर ध्यान आकृष्ट हुआ और भारतीय दर्शन शास्त्रके कुछ विवादप्रस्त प्रश्नोंपर आलोचनात्मक शैलीसे कुछ लिखनेकी भावना हृदयमें जाग्रत हुई। यह गत जनवरी १९३० की बात है। उस समय गुरुकुलका रजत-जयन्ती-महोत्सवका कठिन कायभार इन्हीं दुबल बन्धापर बहुत अशमें रखा हुआ था, जा कि अप्रैल मासमें मनाया जाना था। या ही समय मिलना मुश्किल था और उसपर इधर विद्यार्थियोंकी परीक्षा भी आ रहा था, टंगल परिश्रम था। उन दिना तो यह भी पता न चलता था कि, कव—

‘ सुनह होती है, ओर फिर कत्र शाम होती है ’

प्रात से सायतकका सारा समय वही कामाम व्यतात हो जाता था। फिर भी सकल्प था कि कुछ लिखना ही चाहिए इसलिए रातको साते समय जैसे तैसे कुछ समय निकालकर इस कृतका—सकल्पका—पूरा करनेका प्रयास करता था। पुस्तकका प्रारम्भिक कुछ भाग उसा समयका लिखा हुआ है। उन्हीं दिना महात्मा ईसाके प्रकाशनके सम्बन्धमें ‘चांद कायालय’से पत्र-व्यवहार हा रहा था उसे जयन्तीसे पहले प्रकाशित करनेकी मेरी बड़ी प्रबल अभिलाषा थी, और अभी उसका लगभग एक तिहाई भाग लिखना भी शक था। मैंने इसे बन्द करके उस समयका ‘ महात्मा ईसा ’ की प्रतिमें ही दना उपयुक्त समझा और ज्या ल्यों करके उसकी समाप्ति हुई। परन्तु सारा यत्न करके भा वह अभाष्ट अवसरपर प्रकाशित न हो सकी यद्यपि उसका छपना मात्रम प्रारम्भ हो गया था।

जयन्ती आई और चली गई। उसके बाद मई और जून मास गुरुकुलके ग्राष्मा-वसादाके दिन थे। लोगान इधर उधर जानेकी ठानी, कुछ पढ़ाब गये, कुछ घर और कुछ परिश्रमण-मण्डलियामें सम्मिलित हा गये, परन्तु अपने रामको तो इस पुस्तकका पूरा कर अगस्ततक छपानेका धुन थी, बाहर जानका सवाल ही न था। छुट्टियोंके प्रारम्भ होते हा इसके भी भाग्य चेतें।

पुस्तकका प्रारम्भ हाते समय उसका जो साचा सोचा गया था वह कुछ और ही था, आजका उसका रूप उससे बहुत भिन्न है। यह परिवर्तन पुस्तकका प्रारम्भिक अंश समाप्त होते हाते ही ध्यानमें आ चुका था। इसलिए पूर्वनिधारित विचा-

रोंका छोड़कर इस नवीन रूपम ही इस पुस्तककी रचना हुई, पढ़ते सोचे विषयापर फिर विना समय अधिक व्यवस्थित और अधिक गचिन्त हाकर लिखनेका विचार कस्ये ।

मई मासमें जब इस कायका आरम्भ हुआ, ता सबसे पहल पूर्वलिखित भागका टाइप कर तीन प्रतियाँ तैय्यार की गई और उनके सहारे प्रकाशकासे पत्रव्यवहार आरम्भ हुआ । एक बार अनुभव कर चुका था, इसलिए इस बार मरी सबसे पहली शत समयपर पुस्तक मिल जानेकी थी । मुझे स्वय आशा न थी कि काद प्रकाशक इतनी जल्दी समयपर पुस्तक देनेका वादा कर सकगा, परन्तु फिर भी यन्न करना अपना काम है, यही सोचकर कुछ लिखता लिखाता ही रहा । किसीने निराशाजनक उत्तर दिया, किसीने समयकी पानन्दी न कर चकनकी बात कही, किसीने कुछ लिखा और किसाने कुछ । मेरी मनस्तुष्टि तो कही भी न हो सकी इसलिए उन सबसे आशा छोड़कर मैंने 'प्रेमीजी' का अपने मनाभाव विशदरूपम लिखे । प्रमाजीरा उत्तर आशाजनक था ।

सब बातें तय हा गई, समयपर पुस्तक देनेकी बात भी पढ़ी हा गई, ८ जुलाईको पुस्तक प्रेषण दे दी गई । आरम्भम दा एक पानिक प्रक मेरे पास भेजनेका यत्न उन्हीने किया, परन्तु यहासि डॉकर्म आने जानेमें ही ५-६ दिन लग जात, उधर प्रेषणाला भा इसके लिए तैय्यार न था, इसलिए विवश होकर प्रक देखनेकी व्यवस्था उन्हे स्वय करनी पड़ी । प्रेमीजीन जिस योग्यता और तत्परतासे इस कायका किया वह सराहनाक योग्य है । इतना प्रयत्न करने पर भी अनेक स्थानपर भद्दा अशुद्धियाँ रह गई हैं, इसका दाप प्रेमीजीपर नहीं बन्दि भा कर है । असल्य काफीही अस्पष्टता । सचमुच प्रेमीजीको घटा दिव्यतम फसा दिया । प्रेमीजीन जो कुछ किया आशासे अधिक किया, उसपर आदिस अन्तःक उनक सधे और सौम्य व्यवहारने मुझे और भी मुग्ध कर दिया । मैं प्रेमीजीका हृदयस कृतज्ञ हूँ ।

(२)

उसकका उत्तरदायित्व और कतव्य वेस भी अधिक हाता है, फिर मैंने अपने लिए जो विषय चुना था उसने ता मेरे उत्तरदायित्वका कई गुना अधिक बढा दिया । मैं उसका भाग मोर्न अनुभव करत हूँ भी कहीं तक निभा सक्ता हूँ, इसका निग्य पाठक और समागचक ही करंगे । अपनी आरस ता मैं क्यल यही बड सकला है कि मने उसके लिए भरमक यत्न किता है ।

हिन्दी मसारम इस प्रकारका पुस्तकाने प्रेमियारी मर्या बहुत गिनी-चुनी है, यह भी तब जब कि पुस्तककी शैली बहुत सरल है। यदि उसमें जटिलता आ गई, तो धारसे माल ले लेनपर भी पुस्तक केवल आत्मारोकी धीरुद्धि करनेके उपयोगमें ही आती है। इसलिए पुस्तकके विषयका सरल और प्रतिपादन शैलीको अधिक सुवाध एवं मनोरञ्जक बनानेका यत्न करना लेसक—विशेषतः एत विषयके लखक—का प्रधान कर्तव्य है। प्रस्तुत पुस्तकके पहल रूपका परिवर्तित करनेका यह भा एत प्रधान कारण था। इसी भावनासे प्रेरित होकर इस पुस्तकको मेने वर्णनात्मक रूपमें नहीं किन्तु आलोचनात्मक रूपमें लिखा है। ऐसा करनेसे विषयकी जटिलता और शुष्कता अपभाहत कुछ कम हो गई है, इसमें सन्देह नहीं परन्तु मेरा उत्तरदायित्व उस अनुपातसे बढ़ गुना अधिक हो गया है, यह भी उतना ही निश्चित है। इस पुस्तकमें जिन महापुरुषोंके विचारकी आलोचना हुई है, समभव है कि मे उनमेंस किसीस साथ अजाय कर बैठा हू परन्तु मुझे इतना सन्ताप है कि पुस्तक लिखनेमें आदिमें अन्त तक सद्भावनाका स्थिर रख सका हू।

पुस्तकके नामसे उसके विषयका बहुत कुछ आभास मिल सकता है। उसका उद्देश्य दार्शनिक दृष्टिकोणसे प्रपच—सत्कार—का परिचय कराना है। विषय प्रतिपादका सुगमताका ध्यानमें रखने हुए हमने इसे तीन भागोंमें विभक्त कर लिया है। पहल भागमें प्रपचके अचेतन भाग प्रकृतिका दृश्य चेतन—आत्मतत्त्व—का आर तीसरेमें प्रपचप्रसारक—परमात्मा—का निरूपण हुआ है। इन तीनों खण्डोंके शीर्षक क्रमशः यह "म" और "वह" रख गये हैं। इस प्रकार माधारणत यह कहा जा सकता है कि पुस्तकके भीतर त्रित्ववादका विवेचन हुआ है। 'त्रित्ववाद' के हमारा आशय ईश्वर जीव और प्रकृतिकी सत्तासम्बन्धी विचारमें है। जैसा कि प्रथम परिच्छेदके अन्तमें हमने लिखा है कि त्रित्ववादका विषय इतना विस्तृत है कि उसमें भीतर ही वस्तुतः समस्त सत्कारका समालोचना समाप्त हो जाती है। इस दृष्टिमें इनमें एक एक खण्डके भीतर जामत सामान विवेचनाने लिए था। परन्तु इन उतनी गहराईमें नहीं गये हैं। वह स्थलापर प्रकाश डालनेकी विशेष इच्छा रहत हुए भी हमने उस छोड़ दिया है, क्योंकि ऐसा करनेसे विषय तो शायद और जटिल हो ही जाता, साथ ही पुस्तकका क्षेत्र भी इससे लगभग तिगुना हो जाता। इस आत्मसयमके स्थलपर विशेषज्ञको पुस्तक अपूणसी प्रतीत होगी परन्तु इस गहराईमें जाना न ता हमारे लिए सम्भव ही था

न हमारा उद्देश्य ही था। हमन ता क्यल 'प्रथम' का परिचय मात्र करानेका प्रयास किया है। पुस्तकम कद स्यंगपर धामक आलाचनाक विषय आ पढे हँ परन्तु हमन जान बूझकर उन्ह वचा देना ही उचित समझा है। फिर भी दो एक स्थानपर हम उन्ह छोडकर निराल सकनका माग ही पर्नात न हुआ, इसलिए विवश होकर उनपर कुछ लिखना पडा है। परन्तु इससे विसाके धार्मिक विज्ञासाका आघात पहुचाना या किसीका दिल टुखाना हमारा उद्देश्य नहीं है। यदि हमारे उन शब्दासि किसीक हृदयका नरिक् भी ठेस पहुँची, या किसीका जरा भी मन क्षोभ हुआ, तो हम इन अपना दुभाग्य ही समझेंगे।

एक बात और है। पुस्तकम जा विचार अकिन हुआ ह उनपर मैने भली भात मनन किया है। फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि वही सत्य—अन्तिम सत्य—है। मैं एक साधारण मनुष्य हूँ। मनुष्यसे भूल हो सकती है। फिर जिन महा पुरुषोंके विचारोंके आधारपर इस पुस्तकमें कुछ लिखा गया है, वह प्रथम श्रेणीक विद्वान् या आदरणीय महापुरुषोंसे हैं। संभव है कि मैने उनके हार्दिक भावाको समझनेम भूल की हा। एसी भूलारा सुधार करना ही समालोचक वचुआका कतव्य है। मैं बडा कृतज्ञ हूंगा यदि कोई सहयोगी वचु विसा ऐसी भूलकी ओर मेरा ध्यान आकृष्ट करग। परन्तु इन समालोचक वचुओंसे एक बात विशेष रूपमे निवेदन कर देना चाहता हूँ—वह यह कि इस प्रकारकी छाटी छाटी बातोंको लेकर अरतबारी दुनियाम वृत्त-में में करना शिष्टाचारके विरुद्ध और लेखक एव समालोचकके गौरवके प्रतिकूल है। इसलिए साहित्यिक क्षत्रम स्वम टोकर भूल-सुधार करानका अपेक्षा यदि वह निर्या रूपमे पत्रद्वारा मुझ उसकी सूचना देंगे तो मैं उनका विरहृतन हूंगा और उनके परामर्शसे लाभ उठानका पूरा प्रयत्न करूंगा।

अन्तम—जिन आदरणीय महापुरुषोंने लेखा और विचाराम अपना विचार निमाण और प्रस्तुत पुस्तकक लिखनम मुझे सहायता मिली है, उनसे प्रति अमित श्रद्धाका अनुभव मैं कर रहा हूँ और हृदयकी गहरा तहसे निकले हुए शब्दोंमें कृतज्ञता प्रकशित करता हूँ।

विश्वविद्यालय गुरुकुल-वृन्दावन }
 धावणी १९८७ }
 ८ जुलाई १९३० }

—विदेश्वर

विषयानुक्रमणिका

प्रथम खण्ड यह ?

प्रथम परिच्छेद

दर्शनशास्त्र	१
दर्शनकी परिभाषा	८
समाज और दर्शन	१४
दार्शनिक क्षेत्र	२३

दूसरा परिच्छेद

परमाणुवाद	२८
शक्तिवाद	३०
द्रव्य नियम	३२
गुणवाद	३७

तृतीय परिच्छेद

उत्पत्तिवाद	४०
विकास	४३

चतुर्थ परिच्छेद

विश्व विकास	४९
सजीव उत्क्रान्ति	५१
डार्विनका आकस्मिक भेदवाद	५४
लेमार्कका परिस्थितिवाद	५६

पञ्चम परिच्छेद

विकासवादपर आलोचनात्मक दृष्टि

५९

षष्ठ परिच्छेद

जीवन विकास

७३

सप्तम परिच्छेद

साध्य सिद्धान्त

८७

द्वितीय खण्ड

मै ?

अष्टम परिच्छेद

चार्वाक दर्शन

१०५

नवम परिच्छेद

चेतनोत्क्रान्ति

११२

ज्ञानकी अपरिपक्वता

११८

दशम परिच्छेद (पौरस्त्य आत्मवाद)

आस्तिक-नास्तिक

१२९

आस्तिक पक्ष

१३६

नास्तिक पक्षकी आलोचना

१३९

ग्यारहवाँ परिच्छेद

कर्म-भीमासा

०४

कर्मवादका स्वरूप

फाक्ट। १२२

१४४

११

कर्मविपाक और आम-स्वातंत्र्य

तनीरुह प्रचित

१४८

४१

परिस्थितियाद और शक्ति-स्वातंत्र्य

फाक्ट। १२२

१५१

३०

परिस्थितियाद और शक्ति-स्वातंत्र्य

फाक्ट। १२२

१५३

कर्म विभाग
 कर्मयोग ओर कर्म-सन्ध्या
 बारहवाँ परिच्छेद (पुनर्जन्म)
 पुनर्जन्मकी दार्शनिक युक्ति
 जन्मांतर स्मृति
 एक पाश्चात्य कल्पना
 पुनर्जन्मकी उपयोगिता

तृतीय मूह

वह !

तेरहवाँ परिच्छेद
 दार्शनिक युक्ति
 ईश्वरका स्वरूप
 बहु-देववाद
 गुदा और शैतान
 चौदहवाँ परिच्छेद
 साय्याचार्य शक्ति
 भगवान् बुद्ध
 पन्द्रहवाँ परिच्छेद
 सामाजिक इतिहास
 अद्वैतवाद

हिन्दी-ग्रन्थ-रत्नाकर

हिन्दीकी यह सबसे पहला और सबसे अच्छी ग्रन्थमाला है। इसमें अब तक विविध विषयोंके ७५ ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं निम्नी सभी विद्वानोंने प्रशंसा की है। स्थायी प्राइमरोंको इसमें सब ग्रन्थ पीनी कीमतमें मिलते हैं। एक पाठ लिखकर सूचीपत्र और स्थायी प्राइमरोंकी नियमानली भेगा लीजिए।

संचालक—हिन्दी-ग्रन्थ रत्नाकर

हीरानगर, पो० गिरगाव

यम्ब

प्रथम खण्ड

यह ?

हमारे चारों ओर दिखाई देनेवाला यह जड-जगत् क्या है ? इसी सम्बन्धमें प्राच्य एव पाश्चात्य दार्शनिकोंके विचारोंका समग्र इस खण्डमें किया गया है । इसी विषयका प्रतिपादन करते समय जगत्के मूल कारण प्रकृतिके स्वरूप और फिर उससे होनेवाली विकृतिके क्रमका दिग्दर्शन कराना भी आवश्यक था, इस लिए इन विषयोंपर भी आलोचनात्मक दृष्टिसे प्रकाश डालनेका यत्न किया गया है ।

इस पुस्तकका उद्देश दार्शनिक दृष्टिकोणसे प्रपञ्च-समा-रका-परिचय कराना है, इसलिए प्रारम्भमें एक परिच्छेद सामान्य रूपसे दर्शनशास्त्रक विषयमें दिया है जिसमें दर्शनकी परिभाषायें, उसका क्षेत्र और समाजपर उसके प्रभाव आदिका निरूपण किया गया है ।

प्रपञ्च-परिचय

प्रथम परिच्छेद

Philosophy, thou director of our lives,
Thou friend of virtue and enemy to vice,
What were we, what were life
Of man at all, but for thee ?

दार्शनिक प्रक्रिया क्रमिक मनोविकासका प्राकृतिक परिणाम है । जिस प्रकार कविताकी जननी भावना या भावुकता है, उसी प्रकार दर्शनकी प्रसविनी प्रतिभा है । कविता हृदयकी सम्पत्ति है तो दर्शन मस्तिष्ककी उपज है । दोनोंका विकास समान रूपसे होता है । जिस प्रकार सहृदय कविका भावनापूर्ण हृदय, जीवनकी उत्थान और पतनकी घटनाको देखकर उससे अलग नहीं रह सकता, तमय-तदाकार हो जाता है, सुख या दुःखकी उसी प्रपञ्चप्रारम्भे बह जाता है, और जिस प्रकार भावुकताका आधार कविका हृदय प्रकृति देवीके सौम्य एवं सुन्दर स्वरूपमें प्रतिक्षण होने-वाले परिवर्तनोंको देखकर चहक उठता है, उसी प्रकार दार्शनिक

मस्तिष्क भी जीवन और प्राकृतिक परिवर्तनोंको उपेक्षाकी दृष्टिसे नहीं देख सकता। वह स्वाभाविक रूपसे यत्न करता है उन गुणधर्मोंको सुलझानेका जो इस प्रकारके प्राकृतिक परिवर्तन या जीवनके सम-नियम-दशा-परिणाम उसके सामने पैदा कर देते हैं। इन समस्याओंके हल करनेके इस प्रयासका नाम ही दर्शन है।

वह समस्यायें जिन्हें बड़े बड़े दार्शनिक मस्तिष्कोंने हल करनेका यत्न किया है बड़ी स्वाभाविक हैं, सरल हैं, और हैं नितान्त शान्ततम मस्तिष्कमें भी उथल-पुथल मचा देनेवालीं। सक्षेपमें, मैं क्या हूँ ? यह दृश्यमान् जगत् क्या है ? हम दोनों कहाँसे आये और कहाँ जा रहे हैं ? यही दर्शनशास्त्रके जीवनस्वरूप वह आदिम प्रश्न हैं, जो उस सुदूरवर्ती, हों उस अनादि कालसे होनेवाले सरलतम मस्तिष्कोंमें भी आलोचनाके लिए स्थान पा चुके हैं और बड़े बड़े दार्शनिक मस्तिष्कोंमें भी। इसलिए—

“ The question is not one of Philosophy or no Philosophy, but one of good Philosophy or bad
Every rational being has a Philosophy of some kind ”

—Problems of Metaphysics Pp 2

‘प्रश्न फिलासफीकी सत्ता या उसके अभावरका नहीं बल्कि उसके हेतु और उपादेय स्वरूपका है। ससारका प्रत्येक निचारशील व्यक्ति किसी न किसी प्रकारकी फिलासफीमें युक्त आश्रय होता है।’ अर्थात् इस विश्वभरमें कोई भी निचारशील व्यक्ति इस दार्शनिक निमर्शसे एकदम पृथक् नहीं रह सकता। दर्शनशास्त्रके आधारस्वरूप, मैं क्या हूँ ? यह दृश्यमान् जगत् क्या है ? आदि आदिम प्रश्न अप्राधित रूपसे प्रत्येक विवेकी मस्तिष्कमें उठे हैं और वह मस्तिष्क स्वतः उनका

हल खोजनेका यत्न करता है, इसलिए यह बलपूर्वक कहा जा सकता है कि कोई भी प्रतिभाशाली मस्तिष्क दार्शनिक विमर्श-से वंचित नहीं रह सकता। अथवा—

“Constituted as it is, human mind must philosophise”

—General Philosophy Pp 14

‘मानवी मस्तिष्कका स्वाभाविक निर्माण ही उसे दार्शनिक विमर्शके लिए बाधित करता है।’ डाक्टर पाउसनने इसी भावनां कुछ विशदतर रूपमें व्यक्त किया है। उनके अपने शब्द हैं—

“Every nation and every man, at least every normally developed man, has a philosophy. The plain man of the people, too has a philosophy. He gives an answer to the questions regarding the origin and destiny of the world and man. In this sense people living in a state of nature have their philosophy also.”

Introduction to Philosophy Pp 3

‘संसारके प्रत्येक जाति और व्यक्ति, या कमसे कम मध्यम श्रेणीके समुन्नत व्यक्तियोंकी अपनी फिलासफी अवश्य होती है। यहाँतक कि समाजके साधारणतम व्यक्तिकी भी फिलासफी है। वह भी मैं क्या हूँ और प्रकृति क्या है? हम दोनों कहाँसे आये और कहाँ जाँयगे? अदि प्रश्नोंको हल करनेका यत्न करता है। फलतः संसारमें रहनेवाले प्रत्येक व्यक्तिकी अपनी अपनी फिलासफी भी अवश्य होती है।’

उपर्युक्त उद्धरणोंको देखकर यह परिणाम बड़ी स्पष्टताके निकाला जा सकता है कि दर्शनका नियम या दार्शनिक

सरल और स्वाभाविक रस्तु है, ससारका प्रत्येक व्यक्ति कुछ न कुछ मात्रा में उससे युक्त अशक्य होता है, परन्तु दर्शनशास्त्र में इतनी सरलता और स्वाभाविकता के रहते हुए भी गार्शनिक,—सच्चे दार्शनिकका पद पा सफना बड़ा दुष्कर है, दुर्लभ है, पुण्यैकलम्य है । सम्भवतः इन पक्तियोंके देखनेवालेको आपाततः उनमें कुछ विरोध दिखाई दे, मगर वह विरोध प्रामाणिक है, उसका परिहार किया ही नहीं जा सकता । लोक में मसल मशहूर है कि रोना और गाना किसे नहीं आता ? परन्तु ससारमें कितने हैं जो वस्तुतः रोना जानते हैं ? हाँ, कितने हैं जिन्हें गाना आता है ? रोनेमें एक दर्द होता है और उस दर्दमें एक आनन्द होता है । दर्द दिलका यही सुख, यही आनन्द कृष्ण रसमें पहुँचकर 'ब्रह्मानन्द-सदोदर' बन जाता है । गानेमें भी एक लोच होना है, एक चुलबुलाहट होती है । यही लोच यही चुलबुलाहट उस गानेकी जान है । रोनेका वह दर्द और गानेका वह लोच ही तो है जो सुननेवालेके दिलको मसोस डालते हैं, त्रिबश कर देते हैं, काबूसे बाहर कर देते हैं । हाँ, ससारके उन तमाम रोने और गानेवालोंमेंसे कितने हैं, जिनके रोने या गानेमें वह दर्द, वह चुलबुलाहट पाई जाती हो ? विरले, बहुत विरले । कवियोंके जगत् में भी तो बरसानी, हाँ तुकबन्दी करनेवाले कवि, हजारों-आवोंकी सख्यामें पाये जाते हैं, गलियों मारे मारे फिरते हैं, परन्तु फिर भी विष्णुपुराणके अनुसार कवित्व मानव-जीवनका सार और उसकी अत्यन्त विरसित अवस्था है—

नरस्य दुर्लभ लोके, त्रिद्या तत्र सुदुर्लभा ।

कवित्व दुर्लभ तत्र, शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा ॥

नरत्न,—मनुष्यजीवन, विद्या और कविता सब एक वृत्तरेसे अत्रिक दुर्लभ हैं, परन्तु उन सबसे अत्रिक दुर्लभ है कविताकी शक्ति, भावनापूर्ण सरस हृदय, चोज भरे भाव और चुमता हुआ पद-विन्यास । यह सब चीजें लौकिक नहीं अलौकिक हैं ओर हैं 'शब्द मूर्तिरस्येते विष्णोरशा महामन ' विष्णु, साक्षात् भगवान्के अंश हैं । उनका प्राप्त कर सकना सरल नहीं तप साध्य है, तभी तो

एक लहै तप-पुंजनके फल,

ज्यों तुलसी और सूर गुसाईं ।

इन्हीं तप पुजनके फलसे तो

कविता-कर्ता तीन हैं, तुलसी केशव सूर ।

कविता-खेती इन छुनी, सीला बिनत मजूर ।

ठीक यही बात, यही नियम ज्योंका त्यों दार्शनिक क्षेत्रमें भी लागू हो सकता है । वहाँ भी 'सीला बिनत मजूर' तो 'सैकड़ों क्यो हजारे और लाखों हो सकते हैं, परन्तु दर्शन-खेतीके लवन कर सकनेवाले संघ दार्शनिक गिने चुने ही हो सकते हैं । दार्शनिक प्रवृत्तिकी सरलता और स्वाभाविकताके रहते हुए भी उसके लिए आवश्यक पारदर्शिकी प्रतिभा, लम्बी पहुँच और पहुँची हुई सूक्ष्म हर जगह नहीं होती । उस प्रतिभा, उस सूझ, उस पहुँचक भीतर ही तो दर्शनशास्त्रका सारा रहस्य अन्तर्निहित है । जिनकी नजर इतनी मैजी हुई है कि जमीनके जरेमें भी घुस सकती है, जिनकी प्रतिभा सूक्ष्म, सूक्ष्मतर, मृदुमत्तम परमाणुको भी पार कर सकनेमें सधी हुई है और जिनकी मूझ-समझ दैवी विधानोंकी विकट उलझनोंको सुलझानेमें भी नहीं शिक्षकती, वही दार्शनिक क्षेत्रमें कदम रखनेके अधिकारी हैं । जो एक साथ आकाशमें उड़ और भूतलमें रेंग सकते हैं

आधिकार है दर्शनशास्त्रका दरवाजा खटखटानेका । उन्हींके लिए महात्मा ईसाने कहा है—

‘खटखटाओ तुम्हारे लिए खोला जायगा’

यही अलौकिक प्रतिभा भी तो दाना कर सकती है—

वयमिह पदविद्या तर्कमान्वीक्षिर्की वा,
पथे यदि विपथे वा वर्तयाम स पन्या ।
उदयति दिशि यस्या भानुमान् सैव पूर्वा,
न हि तरणिरूदीते दिक्पराधीनवृत्तिः ।

दर्शनकी परिभाषा

आज फिलॉसफी, दर्शनशास्त्रने नितान्त शान्ततम मस्तिष्कमें उठनेवाली समस्याओं, पहेलियोंको जितना दुखगाह बना दिया है, उससे भी कहीं अधिक उलझा हुआ शायद उसका अपना स्वरूप है । दर्शनशास्त्रकी अपनी परिभाषा भी आज स्वयं एक दार्शनिक पहेली बन बैठी है । प्राचीनतम कालसे अपने अपने समयके प्रसिद्ध दार्शनिकोंने अपने अपने विचारके अनुसार उसकी परिभाषा बनानेका यत्न किया है, परंतु योगके परिणामनादके अनुसार आजकी परिभाषा कल एकदम पुरानी पड़ जाती है, उसमें न उतना जोर ही रह जाता है और न उतनी व्यापकता । आजकी बनी परिभाषा कल सिक्कड़ जाती है, अव्यापक बन जाती है । उदाहरणके लिए, काण्ट अपने समयका प्रमुख दार्शनिक था, उसके विचारानुसार फिलॉसफीकी परिभाषा है —

“Philosophy is the science and criticism of
”

अनुभूति-विज्ञान या अनुभवालोचनका नाम ही दर्शन है। दर्शनकी यह परिभाषा जिस समय काण्टके मन्तिष्कसे निकली होगी, उस समय सम्भव है कि वह एक सर्वांगपूर्ण और निर्दोष परिभाषा समझी जाती हो, परन्तु आज—आज इस बीमारी गताब्दिमें तो यह परिभाषा एकदम सकीर्ण बन गई है, मानो तापमान घट जानेसे लोह-शलाका सिकुड़ गई हो। वर्तमान समयमें तो Epistemology अनुभूति-विज्ञानके नामसे एक स्वतंत्र शास्त्रका निर्माण हो चुका है जो कि स्वयं दर्शनशास्त्र नहीं बल्कि दर्शनशास्त्रका आधारमात्र है। एपिस्टमालोजी, अनुभूति-विज्ञानकी आधार-शिलापर फिलासफीका विशाल भवन खड़ा हुआ है, इसमें सन्देह नहीं, मगर फिर भी अनुभूति-विज्ञान दर्शनशास्त्रका अपना स्वरूप नहीं है। उन दोनोंमें भेद है, बहुत भेद है।

इसी भावको लेकर की गई किचूटे Fichte की दर्शनशास्त्रकी परिभाषा—“ Philosophy is the doctrine or science of knowledge ” का मूल्य भी इससे कुछ अधिक नहीं है।

इसी प्रकार ससारके रयाततम दार्शनिक प्लेटो और अरिस्टाटिलकी परिभाषाएँ भी आज कुछ फीकी और अपूर्णसी प्रतीत होती हैं। प्लेटोके अनुसार—

“ Philosophy aims at a knowledge of the eternal, of the essential nature of the things ”

उस अनादि तत्त्व, हाँ, उस अनन्त तत्त्व और पदार्थ-प्रकृतिका पर्यवेक्षण दर्शनशास्त्रका ध्येय है।

दर्शनशास्त्रकी यह परिभाषा वर्तमान समयकी ऑन्टॉलॉजी (Ontology) या मेटाफिजिक्सकी सीमासे बाहर नहीं जाती।

अरिस्टाटिलकी दर्शनशास्त्रकी परिभाषा भी कुछ इससे मिलती जुलती हुई है। उसके अनुसार—

“Philosophy is the science which investigates the nature of being as it is in itself, and the attributes which belong to it in virtue of its own nature”

जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं, अरिस्टाटिलकी यह परिभाषा भी दूसरे शब्दोंमें ऑन्टॉलॉजीकी ही परिभाषा कही जा सकती है। अरिस्टाटिलवृत्त दर्शनकी परिभाषा और ऑन्टॉलॉजी (ontology) के अपने स्वरूपमें वस्तुतः किनना अत्रिक साम्य है, यह ऑन्टॉलॉजीके ऊपर लिये गये पुट्नाटसे बड़ी स्पष्टताके साथ प्रतीत होता है। अपने अय्ययार्थ (Ontos-Being and logos-science) के द्वारा (The science or the doctrine of being) का नाम ही ऑन्टॉलॉजी है और अरिस्टाटिलके अनुसार ठीक वही भाग दर्शनशास्त्रकी परिभाषामें काम करता नजर आता है। परन्तु वस्तुतः देखा जाय तो Ontology भूतविद्या और दर्शनशास्त्र Philosophy दो भिन्न वस्तुएँ हैं। भूतविद्या दार्शनिक पहोलियोंके हल करनेमें महत्त्वपूर्ण, अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भाग लेती है इसमें सन्देह नहीं, मगर फिर भी उन दोनोंके भीतर ‘अन्तर महदन्तर’ है। अरिस्टाटिलने एक अन्य स्थानपर दर्शनशास्त्रकी परिभाषा दूसरे शब्दोंमें की है—

“Philosophy is the science of first principles”

परन्तु आलोचकोंकी दृष्टिमें अरिस्टाटिल के नामके साथ यह परिभाषा भी कुछ फरती नहीं। परिभाषापठित First principles शब्द कुछ सन्दिग्ध है, परन्तु फिर भी सन्दिग्ध अर्थोंमेंसे किसी भी अर्थके लेनेपर दर्शनशास्त्रकी यह परिभाषा पूरी नहीं उतरती।

साधारणतः इस प्रसंगमें पठित First principles शब्दके दो अर्थ हो सकते हैं, परन्तु इन दोनों ही अवस्थाओंमें परिभाषाकी सर्कीर्णताका परिहार नजर नहीं आता। यदि इसका आशय ज्ञान या अनुभूतिके प्रारम्भिक सिद्धान्तोंसे है, तो उस अवस्थामें दर्शनशास्त्र Ontology अनुभूति-विज्ञानका रूप धारण कर लेता है जो कि अभीष्ट नहीं। दूसरी अवस्थामें इसका आशय यदि इस विश्व-प्रपञ्चसे परे उसके भीतर कार्य करनेवाले नियमों और सिद्धान्तोंसे है, तो दर्शनशास्त्र फिर Epistemology की सीमाके भीतर अन्तर्भूत हो जाता है। अर्थात् अरिस्टोटिलकी इस परिभाषाका पथ दोनों ओरसे बन्द है, उसके लिए न इधर रास्ता है और न उधर। अरिस्टोटिलकी यह परिभाषा 'उभयतः पाशरज्जु' का एक सुन्दर उदाहरण हो रही है।

फलतः आज दर्शनशास्त्रकी परिभाषा स्वयं एक जटिल समस्या बन गई है। उसके भीतर उन गहन और गूढतम तत्त्वोंका अन्तर्भाव है जो शायद शब्दशास्त्रकी पहुँचसे परे हैं। हमारे मँजे हुए मनोभावों, अन्तःस्थलकी उज्ज्वल अनुभूतियोंको व्यक्त करनेका—दृश्य रूप देनेका—एकमात्र साधन है सरस्वतीकी साधना, भारतीकी भावना या शब्दशास्त्रकी उपासना। परन्तु उस साधना, उस भावना और उस उपासनाके बाद भी फिरले हैं जिन्हें उसकी सिद्धि होती है, शब्दशास्त्रके ऊपर अधिकार होता है या हो सकता है। अपने मनोभावों, अपनी अनुभूतियोंको व्यक्त करनेको सुन्दर और उपयुक्ततम शब्दोंके निर्वाचनमें कितनी कठिनाई होती है, इसका अनुभव १८०, चिन्तनके बाद हरएक आदमी कर सकता है।

नौसिखे खिल्लाडी और मैजे हुए फैकेतके हाथोंमें जो अन्तर है उसके दूर करनेके लिए जिस साधनाही आवश्यकता होती है उससे कहीं अधिक बढ़कर, दृढतर साधना और निरन्तर अभ्यासकी आवश्यकता होती है इन बहते हुए अस्थिर शब्दोंपर शासन करनेके लिए । शब्दोंके उपयुक्ततम सुन्दर चुनावके भीतर ही ससारका सारा सौन्दर्य निहित है । प्रकृतिके सौन्दर्यका, प्रियकी प्रभूतिका, चिडियाकी चहचहाटका और हृदयकी उथल-पुथलका अनुभव शायद किसी न किसी रूपमें हरएक कर सकता है, परन्तु उस अनन्त आनन्दको परिमित शब्दोंके भीतर सीमित कर देना, कलेजेका निकालकर कागजपर रख देना अत्यन्त दुष्कर है । उसका लिये तो कालिदासकी प्रतिभा, भगवद्गीताकी तपस्या और शैलसुन्दरकी भावुकता चाहिए । हमारे और उनके बीचके इस सारे अन्तरका रहस्य शब्दोंके इस अनुकूल निर्वाचनमें ही छिपा है । कालिदास और भगवद्गीताके चित्रण ससारकी जलौकिक वस्तुओंमेंसे हैं, फिर भी यह कौन कह सकता है कि वे अपनी अनुभूतियोंको अधिकतर रूपमें चित्रित कर सके हैं ? यह परिमित और सान्त शब्दसमूह उस अनन्त या अपरिमेय आनन्द या वैभवाको व्यक्त या सीमित कर सकनेमें असमर्थ है । यह भी एक कारण है जो दर्शनशास्त्रकी परिभाषाको कठिन और दुस्माध्य बना देता है । एक तो दार्शनिक स्वरूपकी गहनता और उसपर शब्दशास्त्रकी निष्ठुरता दोनों मिलकर इस कार्यको और भी जटिल कर दिया है । इसलिए दर्शनशास्त्रकी परिभाषा करते समय हमें उपयुक्त शब्दोंकी कमीका अनुभव होता है जो इससे सम्बन्ध रखनेवाली सारी भावनाओंको व्यक्त कर सके ।

ऊपर दी हुई दर्शनशास्त्रकी परिभाषाओंमेंसे जैसा कि हम पहले लिग चुके हैं किसीको पूर्ण नहीं कहा जा सकता, परन्तु फिर भी इतना अग्रश्य है कि वह सब एक सूत्रमें बँधी हुई हैं—एक प्रवाहमें बह रही हैं। एक समान भाव है जो कि उनमेंसे हर एकके भीतर काम करता नजर आता है, यही भाव दर्शनशास्त्रकी जान है। यही वह मौलिक तत्व है, यही वह केन्द्र है जिसके चारों ओर दर्शनशास्त्रकी सारी परिभाषायें चक्कर लगा रही हैं। उसीके भीतरसे दर्शनशास्त्रकी उत्पत्ति और विकास होता है और अन्तको उसीके भीतर उसका लय हो जाता है। मैं क्या हूँ ? यह दृश्यमान् जगत् क्या है ? हम दोनों कहाँसे आये और कहाँ जा रहे हैं ? इन प्रश्नोंकी उत्पत्तिके साथ ही दार्शनिक प्रक्रियाका प्रारम्भ होता है और इन प्रश्नोंके उत्तरमें ही दर्शनशास्त्रका यवनिकापात, समाप्ति, हो जाती है। प्लेटो, अरिस्टाटिल या फिच्छेने अपनी अपनी परिभाषाओंमें चाहे जो शब्द रखे हों, परन्तु उनकी परिभाषाओंकी जान—उनके भीतरका मौलिक रहस्य—यही मात्र है। पूर्व और पश्चिमके नवीन और प्राचीन सारे दार्शनिक साहित्यका अनुशीलन एकमात्र इसी परिणामपर पहुँचाता है। इतने लम्बे-चौड़े, पुराने और विस्तृत दार्शनिक साहित्यका मुख्य आलोच्य विषय यही भाव रहा है। इन ही प्रश्नोंका उत्तर खोजनेमें ही ससारकी सारी प्रतिभा व्यय हो गई है, ऐसा प्रतीत होता है। पूर्व और पश्चिमके सारे दार्शनिक साहित्यमें इन प्रश्नोंकी आलोचनाके अतिरिक्त जो कुछ है वह थोडा—बहुत थोडा है, और वह भी मृजमुखीकी तरह परमुखापेक्षी इसी भावका मुख देख रहा है, इमीके समर्थनमें उसका निर्माण हुआ है।

समाज और दर्शन

उपर्युक्त मौलिक समस्याओंके सुलझानेमें ही ससारका सारा सौन्दर्य समाप्त हो जाता है और इस दार्शनिक मीमांसासे उसका अपना अव्यक्त स्वरूप व्यक्त हो जाता है । प्रकृति सुन्दर है, बहते हुए झरनेमें सौन्दर्य है, प्रातः कालके उगते हुए नम्र सूर्यमें सौन्दर्य है, और ग्राह्र गलीकी धूलमें छाटते हुए सरल बालककी चपल चेष्टाओंमें सौन्दर्य है । यह सब सौन्दर्य प्रकृति देवीकी वरकत है । प्रकृतिके राज्यमें जो कुछ है सुन्दर है, असुन्दरसे उसे धृणा है, मानो वह उसकी सृष्टि ही नहीं है । वह तो स्वयं 'सौन्दर्यसारममुदायनिकेतन' है । उससे असुन्दर कैसे पैदा हो सकगा ? प्रकृति देवीका यह अक्षय सौन्दर्य-भंडार चारों ओर बिखरा पड़ा है, हर एक व्यक्तिको उसका उपभोग करनका अव्यापित अधिकार प्राप्त है, परन्तु असन्तोषी मनुष्य फिर भी उस अपरिमित नम्र सौन्दर्यसे सन्तुष्ट न रह सका, उसने अपनी दृष्टिमें उस सुन्दर विश्वको सुन्दरतर बनानेका यत्न किया, परन्तु

'विनायक प्रकृतीणो रचयामास धानरम्'

वह तो विधाताकी लीला थी, प्रकृति देवीकी सुन्दर सृष्टि थी, उसका पार पा सकना कठिन था । अपने इस सारे प्रयासके बाद मनुष्यने जो कुछ बनाया उसपर एक नजर डाली । इसमें सन्देह नहीं कि वह उसकी अपनी वृत्ति थी, इमटिण उसे असंतोषका अपसर न मिला, फिर भी वह सौन्दर्य वास्तविक न था । वह तो धोखा था, दिग्गाना था, मुलम्मा था, परन्तु इस अज्ञानी मनुष्यने उस सुन्दर समझा और जी जानसे उसपर फिदा हो गया । राजकीय नसागारोंके वह चटकीले भटकीटे कपडे ही उसकी दृष्टिमें सुन्दर थे मगर वह भूट गया जगलके

उस एकान्त स्थलमें खिली हुई छोटी छोटी घामके उस मैदानकी जिसके लिए महात्मा ईसाने कहा था—

“इस खुले मैदानमें उस घासको देखो, वह कैसे बढ़ते हैं। वह न मेहनत करते हैं और न कातते हैं, लेकिन फिर भी मैं सच कहता हूँ कि स्वयं सुलेमान भी अपनी सारी सम्पत्ति और वैभव लगाकर उनमेंसे किसीके बराबर सुन्दर और वित्ताकर्षक पोशाक न पहिन सका।”

—मैथ्यू

प्रकृतिके उस अनावृत्त सौन्दर्यके ऊपर अपना कृत्रिम, भद्दा आवरण चढाकर मनुष्यने उसे सुन्दर समझा, यह उसकी पहली भ्रान्ति थी। वह अनन्त अपरिमेय सौन्दर्य, जो इस भेदे आवरणके भीतरसे भी छलका पडता था, प्रकृति देवीकी विभूति थी, मनुष्यका उसपर कोई अधिकार न था। वह तो उसका केवल एक दृष्टा मात्र था। प्रकृति-नटी इस निद्र-मचपर अपने धिरकते हुए सौन्दर्यको बिखेरती हुई आई, दो-चार-छ मिनट जबतक रही त्रिभिन्न ह्रास-भास और अभिनय करती रही, दर्शककी गैलरीमें बैठे हुए मनुष्यको केवल उस निखरे हुए सौन्दर्यको देखनेका अधिकार दिया गया था। वह सौन्दर्य उसका न था और न उसपर दर्शकका कोई अधिकार था। मगर वह इस सचाईको भूल गया और उसके साथ ममत्व जोड बैठा। यह उसकी दूसरी भ्रान्ति थी। मनुष्यकी अपनी इन कल्पित विभूतियोंके आधारपर ही उसकी सारी व्यवस्थाओंका संचालन हो रहा है। दार्शनिक विज्ञानका कार्य इस आवरणको हटा देना मात्र है। दार्शनिक-मीमांसा, उस आवरणको हटाकर, उस मुलम्मेको उतारकर प्रकृतिका अनावृत्त-यथार्थ रूप और मनुष्यके उसके साथ सम्बन्धका असली

रूप व्यक्त कर देती है। वस यहाँपर दर्शनशास्त्रके प्रारम्भिक प्रश्नोंका—मैं क्या हूँ? यह दृश्यमान् जगत् क्या है? हमारा क्या सम्बन्ध है? और हम कहाँसे आये कहाँ जा रहे हैं?—उत्तर मिल जाता है। और उसके साथ ही दार्शनिक अभिनयका यत्निकापात भी उसीके परिणाममें हो जाता है।

परन्तु दार्शनिक प्रक्रियाके इस परिणाममें ही विश्व-व्यवहारका प्रारम्भ होता है। जहाँपर दार्शनिक निमर्शकी समाप्ति होती है वहीं लोकव्यवहारका विकास प्रारम्भ होता है, अर्थात् मानव-समाजकी उन्नति और अवनति एवं उसकी गति-विपिका निर्धारण आदि सब कुछ इन दार्शनिक निमर्शके परिणामोंके ऊपर ही निर्भर है। दूसरे शब्दोंमें दर्शनशास्त्र ही मानव-समाजका नेता या पथप्रदर्शक है।

अभी सम्भवतः हमारे इस सिद्धांतके स्पष्टीकरणके लिए कुछ पक्तियोंकी और आवश्यकता है।

ऊपर लिखा जा चुका है कि मनुष्यने अपने हृदयमें इम विश्वका जा स्वरूप और उसके साथ अपना जो सम्बन्ध एक बार निर्धारण कर लिया है, उसीके आधारपर उसका सारा व्यवहार नियमित है। विश्वकी अपने हृदयमें स्थापित की हुई उसी मूर्ति और उसके साथ कल्पित किये हुए अपने सम्बन्धके नामपर ही उसका खाना पीना, उठना बैठना, देखना भावना, और रोना हँसना सब कुछ होता है। जब तक उस मूर्तिके स्वरूप या उस कल्पित सम्बन्धमें कोई अन्तर नहीं आता, तब तक उसके व्यवहारमें भी कोई अन्तर नहीं आता। उदाहरणके लिए, रामके हृदयमें देवदत्तकी एक मूर्ति स्थापित है। मूर्ति सुन्दर है, सुढौल है और रामकी उसपर आस्था है। वह उसे

अपना मित्र तथा बड़ा भाई समझता है और उसी दृष्टिसे उसका आदर करता है। यह रामके हृदयमें स्थापित देवदत्तकी एक मूर्ति और उसके साथ अपने एक कल्पित सम्बन्धका परिणाम था। दूसरे दिन परिस्थितियोंके प्रभावसे रामके हृदयमें प्रतिष्ठित उस मूर्तिके स्वरूप और सम्बन्धमें परिवर्तन हो जाता है। आजसे राम देवदत्तका जानी दुश्मन बन गया। उसके हृदयमें पहले प्रेम, आस्था और आदरके स्थानपर घृणा, द्वेष और प्रतिहिंसाका राज्य हो जाता है। देवदत्तके नामसे उसे चिढ़ मालूम होती है। यह उसी कल्पित सम्बन्धके परिवर्तनका प्रभाव है। इसी लिए हमने कहा था कि विश्वका जो स्वरूप हम समझ लेते हैं और उसके साथ जिस प्रकारके सम्बन्धका कल्पना कर लेते हैं, उसीके आधारपर हमारी सारी गति-विधि निर्भर रहती है। ठीक यही व्यवस्था सारे मानव-समाजकी है। यह दृश्यमान जगत् क्या है ? और इसके साथ हमारा क्या सम्बन्ध है ? इस मूल सिद्धान्तको समझ लेनेके बाद ही मानव-समाजके हर प्रकारके नियमों, अवस्थाओं और गति-विधियोंका निर्धारण होता है। दूसरी ओर इन मूल सिद्धान्तोंके स्पष्टीकरणका, इस स्वरूप और सम्बन्धविषयक प्रश्नका उत्तर देना दर्शनशास्त्रका अन्तिम ध्येय है। इन प्रश्नोंके उत्तरमें ही दर्शनशास्त्रका यथानिकापात होता है और उनके उत्तरसे ही मानव समाजकी वास्तविक व्यवस्था प्रारम्भ होती है। अर्थात् जहाँ दर्शनशास्त्रका अन्त होता है वहींसे समाजशास्त्र या लौकिक व्यवहारका प्रारम्भ होता है। इसी लिए हमने कहा था कि दर्शनशास्त्र मानव-समाजका नेता या पथप्रदर्शक है।

सम्भव है कि बहुतसे लोगोंको हमारा इस सिद्धान्तपर आपत्ति हो, परन्तु हमारे विचारमें यह सत्य कोरा सैद्धान्तिक सत्य ही नहीं

बल्कि एक ऐतिहासिक सच्चाई है। सत्सकारका सारा इतिहास विना किसी मतभेदके एक स्वरसे इम सिद्धांतका समर्थन कर रहा है। भारतीय युद्धके प्रारम्भमें उसके प्रधान पात्र धनुर्धर अर्जुनका दर्शन हमें दो अत्यन्त भिन्न रूपोंमें होता है। अर्जुनकी पहली झाँकीमें एक कापुरुषका चित्र सामने आना है, उसकी सारी देह काँप रही है, शरीर पसीना पसीना हो रहा है, हाथसे धनुष्य ग्विसका पडता है, मानो उनमें जान ही न ही, उसके मुखसे कुछ शब्द भी निकल रहे हैं, मानो वह कह रहा है—

गाहीव स्रस्रते हस्तारण्यैव परिदह्यते ।

न च शक्नोम्यवस्थातु भ्रमतीव च मे मन ॥

लोग कहते हैं, यह धनुर्धर अर्जुनकी—गाडीनी अर्जुनकी—मूर्ति है, मगर देखनेवाला तो शायद ही निश्वास कर सके। कृष्णके गीताके उपदेशके बाद अर्जुनकी दूसरी झाँकी दिखाई देती है। परन्तु इस अर्जुन और पहलेके अर्जुनमें आकाश पातालका अंतर है। एक जमीनपर रेंग रहा है तो दूसरा गगनमें निहार कर रहा है, एक कायरताका अपतार है तो दूसरा साक्षात् देहधारी वीररसकी मूर्ति है। पहले अर्जुनकी वह दुर्बलता, वह अस्थिरता और वह कायरता न जाने कहाँ काहर हो गई। उनके स्थानपर बल, धैर्य दृढता और पौरुषका दिव्य दर्शन हो रहा है। यह दो मूर्तियाँ हैं, भिन्न भिन्न हैं, ऐसी भिन्न जैसे तम और आलोक, उपा और मध्याह्न, कमल और कुलिश। परन्तु दोनों मूर्तियाँ हैं एक ही अर्जुनकी। कैसा आश्चर्य है! यह करिष्मा है, कौशल है, उसी दार्शनिक विमर्शका, उसी मौलिक सिद्धान्तका। पहले अर्जुनके हृदयमें कौरव-सेनाका एक चित्र था और

उसके साथ अर्जुन अपना एक विशेष सम्बन्ध समझे हुए था। पहले अर्जुनकी सारी भीरता और दुर्बलताका श्रेय इसी कल्पित सम्बन्ध एव स्वरूपको है। अर्जुनकी दूसरी शोर्काके समय श्रीकृष्णके उपदेशसे कौरव-सेनाकी उस मोहमयी मूर्ति और स्नेहमयी भावनाका रूप परिवर्तित हो चुका था, इसलिए अब अर्जुनके व्यवहारमें भी भेद था। पहला अर्जुन एक क्षुद्र कापुरुष है और दूसरा रणराता अर्जुन क्षत्रियत्वकी राज है। दोनों अर्जुनोंकी सृष्टिका आधार उसी मौलिक सिद्धांतपर है जिसका कि उल्लेख हम पहले कर चुके हैं। यह है हमारे सिद्धान्तके समर्थनमें पहली ऐतिहासिक साक्षी।

बहुत दिनोंकी बात है, भारतीय समाजकी मनोवृत्तिमें एक विशेष प्रकारका परिवर्तन हो रहा था। परिवर्तन अत्यन्त घातक था इसमें सन्देह नहीं, परन्तु फिर भी भारतीय मनोवृत्ति उस प्रवाहमे बड़ी प्रबलताके साथ बही जा रही थी। किसीसे पूछो—भाई, तुम्हारी शारीरिक अवस्था दिन-प्रतिदिन क्षीण होती जा रही है, तुम इसकी सरक्षाकी विशेष चिन्ता क्यों नहीं करते? उत्तर सुनकर आश्चर्य होता था—यह सब जगत् तो मिथ्या है, फिर यह देह भी तो मिथ्या है, इस मिथ्या देहके लिए कौन प्रयास करे? इसी प्रकारके रिजर्व उत्तर मिल जाया करते थे, यदि व्यक्ति या समाजका कोई हितैषी शारीरिक या सामाजिक त्रुटियोंकी ओर ध्यान आकर्षित करता। जगमिथ्यात्ववाद और ब्रह्मात्मवादके सिद्धान्तोंने सर्वसाधारणके ऊपर बिल-प्रभाव जमा रखा था। अपनी शारीरिक और सामाजिक त्रुटियोंको अनुभव करनेका सामर्थ्य भारतीय जन-समानके भीतरसे जाता रहा था, यहाँ तक कि ध्यान आकृष्ट करनेपर भी सुधार या अनुभव

करनेके उजाय कहनेवालेको एक अच्छा खासा व्याख्यान जगत्की नि मारता और उसके मिथ्यात्वके ऊपर सुननेको मिल जाता । अपनी कमजोरियोंको अनुभव न कर सकना यही पतनकी चरम श्रेणी है । शनै शनै भारतीय समाजकी अवस्था बिगडने लगी । यह हृष्ट पुष्ट भारतीय नव-युवक भी जगत्की नि सागताका अनुभव करते हुए इस नि साग देहकी चिन्तासे भी शून्य हो गये । इस उपेक्षाका आवश्यक और अनिवार्य परिणाम था समाजकी शारीरिक शक्तिका हास । उसका दु खद दृश्य भी भारमें घर घर पिटसाई देने लगा । शारीरिक शक्तिके हासके साथ ही सामाजिक शक्तिका हास भी प्रारम्भ हो गया । भारतकी शारीरिक और सामाजिक अवस्था अत्यन्त शोचनीय हो उठी । यह मानस-हृदयके भीतर चित्रित की गई एक मूर्ति और उसके साथ नियत किये गये एक सम्बन्धका प्रभाव था । इस चित्रका चितेरा और इस सम्बन्धका स्रष्टा था वही दार्शनिक विमर्श ।

समयने पलटा खायो । तात्कालिक भारतके उपयुक्ततम चिकित्सक महात्मा चार्णकके दार्शनिक विचारोंन ठीक दूसरे प्रकारकी निश्चमूर्ति भारतीय नवयुवकोंके हृदय पटलपर अंकित की । उनके

यावज्जीवेत् सुखं जीवेदृणं कृत्वा घृत पित्रेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं घृतम् ।

की किन्नासर्पिने निश्च-चरित्रता जो चित्रण और उसके साथ हमारे जिस सम्बन्धकी स्थापना की, उसके कारण जगामिथ्यात्ववादके प्रवाहमे बढ़ती हुई भारताग मनामृत्ति एकलम् परिवर्तित हो गई । यह दोनों ही परिस्थितियाँ तात्कालिक दार्शनिक विमर्शका परिणाम थी । हमारे प्रकृत मिद्धान्तके समर्थन करनेवागी भारतीय इतिहासकी यह दूसरी साक्षी है ।

सोलहवीं सदी की बात है, योरोपके इतिहासमें एक नवीन अध्याय लिखा जा रहा था। इस अध्यायका शीर्षक है 'धर्म और विज्ञान।' वह जमाना धर्म और विज्ञानकी प्रतिद्वन्द्विताका था। योरोपीय जन-समाजके भीतर धर्म, मजहब, बाइबिलने विश्वकी एक मूर्ति चित्रित कर रखी थी और उसके साथ एक प्रकारका सम्बन्ध स्थापित कर रखा था। विश्वकी उसी मूर्ति और उसी सम्बन्धके आधारपर अबतक योरोपकी सामाजिक नीतिका सूत्र संचालन होता था। इसके विपरीत कुछ लोगोंके दार्शनिक विमर्शने उस विश्वमूर्ति और विश्व-सम्बन्धको रूपान्तरित कर दिया, इस लिए उनकी नीति-रीतिमें भी भिन्नता आ जाना अनिवार्य था। यह नवीन दल इतिहासमें वैज्ञानिक दलके नामसे विख्यात है। तत्कालीन योरोपमें इन दो विभिन्न विश्वमूर्तियोंके नाम-पर जो भीषण रुधिर-प्रवाह बहा है, उसे देख सुन और जानकर आज भी गृह काँप उठती है। उस जमानेमें धर्मकी आड़में वैज्ञानिकोंके ऊपर किये गये उन अमानुषीय अत्याचारोंको देखकर तो एक तरफ स्वयं निर्दयता भी लजा उठेगी। इन सबका सिरजनहारा भी वही दार्शनिक विमर्श था।

फलत समाजके इतिहासपर एक सरसरी नजर डालनेके बाद भी बड़े जोरदार शब्दोंमें इस सिद्धान्तका समर्थन किया जा सकता है कि दार्शनिक विमर्श ही उस्तुत विश्व-समाजका विधायक, नेता या पथप्रदर्शक है। मानव-समाजकी गति-विधिपर उसका गहरा प्रभाव पड़ता है, इसलिए यूनानके प्रसिद्ध दार्शनिक प्लेटोने अपनी पुस्तक 'दी रिपब्लिकन'में लिखा है कि दर्शनके पूर्ण अभिप्रायमें ही समाजका कल्याण है। उसने बड़ी सुन्दरता तथा

दृढताके साथ इस सिद्धान्तका प्रतिपादन किया है कि समाज तथा मनुष्यका कल्याण तभी हा सकता है जब कि राजनीतिक शक्तियों और दर्शनशास्त्रका पूर्ण रूपसे सहयोग हा ।

सम्भव है कि अभी प्रेटोके शब्दोंक साथ उपर्युक्त सिद्धान्तका सामजिक स्पष्ट न हुआ हो, इसके लिए प्रेटोके दर्शन-शास्त्रकी स्पष्टतर व्याख्याकी आवश्यकता है । अपन इस दर्शन शब्दकी विशद व्याख्या करनेका प्रयाम स्वयं प्रेटोने ही किया है । हम यहाँ उन्हीं विचारोंका सप्रह संक्षेपमें कर रहे हैं । दर्शनशास्त्रक सामाजिक स्वरूपको व्यक्त करनेके लिए प्रेटान सारे ज्ञानके तीन विभाग किये हैं—
१ ज्ञान, २ विचार, ३ अज्ञान ।

१ सत्य पदार्थोंकी जानकारी ही प्रेटोके अनुसार ज्ञान शब्दमें निर्दिष्ट की जा सकती है । उसकी दृष्टिमें आदर्श, सुन्दर तथा विवेकयुक्त विषय ही सत्य हैं । इसलिए आदर्श सुन्दर तथा विवेकयुक्त विषयोंकी यथार्थानुभूतिका नाम ही ज्ञान है ।

२ जिन वस्तुआका इन्द्रियोंद्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है उनके ज्ञानको प्रेटा विचार कहता है । अर्थात् प्रेटोके अनुसार इस दृश्यमान् जगत्में हम विचार करते हैं ।


३ ज्ञान और विचारक अभावको ही अज्ञान कहा जा सकता है । इन तीनों कोटियोंमेंसे प्रेटोक दर्शनिक शब्दका प्रयोग केवल उसके लिए हाता है जा ज्ञानका अध्ययन करना है । इस लिए दृश्यमान् जगत्स परे, मैं क्या हूँ ? उस जगत्का असली स्वरूप क्या है ? हम दोनों कहाँसे आये और कहाँ जा रहे हैं ? आदि सत्य, सुन्दर, आदर्श और विवेकयुक्त विषयोंका अध्ययन ही दर्शनशास्त्रका अन्तिम

ध्येय है और सच्चे दार्शनिक विमर्शके आधिपत्यमें ही सत्साराका समा कन्याण हो सकता है, ऐसा निश्चित और निश्चित रूपसे कहा जा सकता है।

दार्शनिक क्षेत्र

उह समस्यायें जिनके हल करनेका भार दर्शनशास्त्रने अपने ऊपर लिया है बड़ी व्यापक हैं। एक तरहसे यह कहा जा सकता है कि उर्दीके भीतर विश्वकी सारी व्यग्रथाकी आलोचना समाप्त हो सकती है। दूसरे शब्दोंमें मार विश्व-प्रपञ्चकी विशद व्याख्या करनेका महान् उत्तरदायित्व दर्शनशास्त्रके सिरपर है। कार्लोइलने लिखा है कि सत्साराकी किसी छोटीसे छोटी घटनाका भी विश्लेषण यदि प्रारम्भ किया जाय तो उसके भीतर एक, दो, तीन करके इतनी आजांतर बातें निकल आरंगी जिनमेंसे एक एकके ऊपर उसी प्रकारकी स्वतंत्र विचारणाकी आवश्यकता होगी। एकके भीतर दूसरी आर दूसरीके भीतर तीसरी बात ऐसे ही ठिपी लिखाई देगी—

ज्यों केराके पातके पात-पातमें पात।

इतने व्यापक, अपरिमेय, दुर्गोच और जटिल विषयकी विवेचनाका प्रयत्न दार्शनिकका मस्तिष्क करता है। जिसकी सूझ जहाँतक पहुँच सकती है, वहाँ तककी विशद और सुन्दर विवेचना यह करता है। परन्तु फिर भी वह विवेचना मानव-मस्तिष्ककी उपज है, कौन कह सकता है कि यह सर्वथा निर्दोष, सय और एकान्त विश्वसनीय है? फिर भी सत्साराके विभिन्न विवेचकोंद्वारा प्रस्तुत की गई विश्वकी इतने अनेकों  कौनसी यात्या हमारे मस्तिष्क और

अधिक सतृप्त कर सकती है, इसी भावनाको लेकर उनका ऊपर एक तुलनामक दृष्टि डालनेका डिब्बे यह हमारा प्रयत्न है।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, इस त्रिधिय मात्रकी व्याख्या करनेका भार दर्शनशास्त्रक ऊपर है। साधारण दृष्टिमें यदि ऐसा जाय तो यह त्रिधिय हमें तीन भागोंमें विभक्त दिखाई देता है इस लिये सुविधाके विचारसे इस गहन कार्य और विस्तृत विषयको भी तीन अमान्तर भागोंमें विभक्त किया जा सकता है।

१ त्रिधिया सबसे भोग स्वरूप हमारे चारों ओरका यह दृश्यमान जगत् है। हम इसे 'प्रकृति' शब्दमें निर्दिष्ट करेंगे।

२ त्रिधिया दूसरा वह सूक्ष्मतर भाग है जिसे पाश्चात्य जगत् माइण्ड या सोल शब्दसे कहता है और जो प्राणियोंकी भीतर पाई जानेवाली चेतनाका आधार है। हम पौरुष्य दार्शनिकोंके अनुसार इस शक्तिके लिये 'जीवामा' शब्दका प्रयोग करेंगे।

३ त्रिधिया तीसरा मूढमतमें भाग इन दोनोंमें परे है। साधारण श्रेणीके व्यक्ति उसका प्रत्यक्ष अनुभव नहीं कर सकते। इसी लिये उसकी सत्ता सबसे अधिक विवादप्रस्त भी है। इस तृतीय शक्तिका त्रिधिनियता या जगत्कर्तृके रूपमें अनुमान किया जाता है। हम इसके लिये साधारणतः 'ईश्वर' शब्दका प्रयोग करते हैं।

इन तीन-केवल इहीं तीन-विभागोंके भीतर निहित त्रिधिया अन्तर्भाव हो जाता है। इन्हीं तीनोंकी विवेचनमें दर्शनशास्त्रके प्रारम्भिक प्रश्नों-में क्या हैं? यह दृश्यमान जगत् क्या है? हम दाने कहाँसे आये और कहाँ जा रहे हैं?—का उत्तर भी समाप्त हो जाता है और उसको साथ ही दर्शनशास्त्रका कार्य भी समाप्त हो जाता है।

परन्तु इनमेंसे एक एक विषयकी आलोचनामें, एक एक प्रश्नके उत्तरमें अनेकानेक प्रश्न उठते जाते हैं जिनका उत्तर देना दुष्करतर हो जाता है।

साधारणतः इस दृश्यमान् जगत् या प्रकृतिकी आलोचनाका आधार मुख्यतः भौतिक विज्ञान और सृष्टि-विज्ञान कहे जा सकते हैं। अत एव प्रकृति-निरूपणके इस प्रथम प्रकारको बाह्य जगत्क यथार्थ स्वरूप और उसकी उत्पत्ति आदिकी आलोचनाकी आवश्यकता है। यह दृश्यमान् जगत् एक क्रमबद्ध और नियमित समष्टि है। उसके प्रत्येक कार्यमें नियम और व्यवस्थाका अनुभव होता है। इसलिए इस विषयकी आलोचनामें मुख्यतः इन प्रश्नोंका उत्तर आवश्यक प्रतीत होता है—

१ क्या यह विश्व-चक्र बिना किसी नियामक ब्रह्मणके स्वतंत्र रूपसे स्वयं चल रहा है? अथवा किसी शक्तिमान् नियन्ताकी शक्ति उसका नियंत्रण कर रही है?

२ क्या इस विश्वका इतिहास है? अर्थात् क्या वर्तमान विश्वमें विचरण करनेवाले मनुष्य, पशु, पक्षी, आदि और स्वयं जट-जगत्को वर्तमान स्वरूप किसी नीची अवस्थासे क्रमशः विकसित होते होते प्राप्त हुआ है? यदि हाँ, तो उस विकासका स्वरूप क्या है? क्या यह नितान्त स्वतंत्र रूपसे स्वयं संचलित हो रहा है? अथवा कोई विचारशील शक्ति किसी विशेष प्रयोजनसे उसका संचालन कर रही है?

३ प्रकृतिका अपना यथार्थ स्वरूप क्या है?

प्रकृति प्रकरणकी आलोचनामें जिन प्रश्नोंका उत्तर आवश्यक प्रतीत होता है, उनमेंसे कुछ यह हैं। इसी प्रकार जीवामाके विषयमें विश्व प्रश्नोंका विवेचन आवश्यक है—

जीवामाका स्वरूप क्या है ? आत्मा और ऐन्द्रिक जगत् अर्थात् शरीरका सम्बन्ध क्या है ? क्या मनुष्यकी आत्मा प्राणिजगत्में होनेवाले क्रमिक विकासका परिणाम है ? मानव-हृदयमें उठनेवाली सादा-चारिक भावनाओंका आधार क्या है ? मनुष्यका समाजके साथ क्या सम्बन्ध है ? क्या यही जीवन हमारा आदि और अन्त है ?

इस विश्वक तृतीयांश, ईश्वरसम्बन्धी विचार विशेषतः उपर्युक्त दानों विषयोकी आलोचनाके ऊपर ही निर्भर हैं । इस सम्बन्धमें उठनेवाले प्रश्नोंमेंसे कुछ प्रश्न यह हो सकते हैं—परमात्माका स्वरूप क्या है ? उसकी अदृष्ट मत्तानी कल्पना करनेका प्रयोजन क्या है ? इस प्रकृति और जीवामाके साथ उसका क्या सम्बन्ध है ? क्या जगत्का सर्जन करनेके बाद अब वह उसके संचालन आदिकी ओरसे विल-कुण्ड उदासीन है या अब भी उसहीकी आज्ञासे जट-जगम-जगत्की प्रत्येक चेष्टा होती है ?

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि इन तीन तत्वोंके निरूपणमें वस्तुतः अखिल विश्वका निरूपण समाप्त हो जाता है और उसके साथ ही दर्शनशास्त्रके प्रारम्भिक प्रश्नोंका उत्तर भी बड़ी सरलताके साथ मिल जाता है । इस लिए हम कह सकते हैं कि इस त्रिवेदका विवेचन विश्वमात्रका विवेचन है, उसीके भीतर अखिल विश्वका और सारी दार्शनिक प्रक्रियाका आदि और अन्त है । त्रिवेद दर्शनका अदि है, त्रिवेद दर्शनका अन्त है । हम आगेकी पक्तियोंमें इसी त्रिवेदकी कुछ आलोचना करनेका प्रयत्न करेंगे ।

दूसरा परिच्छेद

हमारे चारों ओर दूर तक—अनन्त तक—फैला हुआ एक विशाल साम्राज्य है और उस विशाल साम्राज्यके साथ अनानि अनन्त कालकी घनिष्ठ प्रीति है। यह सारा ससार-चक्र उस सुदूरगती अती-तमे चला आ रहा है और माध्यम नहीं कम तक, कहाँतक, चला जायगा। इस विश्वके किसी छोटे, अत्यन्त तुच्छ पदार्थका भी यदि विच्छेपण किया जाय तो उसमें प्रतिक्षण अनन्त नूतनताओंका आभिर्भाव होता चला जायगा और इस समग्र विश्वकी नूतनताओंका तो अन्त ही कहाँ है। केवल अपने आसपासके इस दृश्यमान् जगत्के समझनेके लिए अपनी प्रतिभापर अभिमान करनेवाले मानव-समाजके उत्तमसे उत्तम मस्तिष्कोंने शताब्दियाँ लगा दी, काल एक एक ब्रानके समझनेमें उनकी पीढियों व्यय हो गई, परन्तु उसका नूतनताओंका अन्त न हुआ। फलतः, यह विश्व अनन्त है, उसमें अनन्त पदार्थ हैं, और सब एक दूसरेमें भिन्न हैं। परन्तु इस अनन्त और अच्युत विभिन्न विश्वके भीतर एक भाव है जो उस सबको एक सूत्रमें बाँधे हुए है। यही भाव है जो जगत्के अनन्त भेदोंमें अमेदका दर्शन कराता है। ससारके किसी भागमें चले जाओ, वह सूत्र, वह भाव, वह नियम हर जगह समान् रूपसे कार्य करते दृष्टिगोचर होंगे। इन्हींको हम प्राकृतिक नियम कहते हैं। वैज्ञानिक युगके प्रारम्भसे लेकर आज तकके सारे भौतिक विज्ञान

अन्वेषणोके आधारपर कहा जा सकता है कि सारे भौतिक ब्रह्माण्डकी सृष्टि समान तर्कोंसे हुई है, और उसके भीतर एक समान ही भौतिक नियम प्रचरित हो रहे हैं। गुरुत्वाकर्षण, रासायनिक प्रीति, शक्ति-साम्य और अन्याय सारे प्राकृतिक नियम समग्र विश्वमें समानरूपमें लागू हैं। इसी प्रकार प्राणि-जगत्का सार भी यही है कि सारे प्राणि-जगत्की सृष्टि समान तर्कोंसे हुई है और एक सिरेसे दूसरे सिरे तक समग्र प्राणि-जगत्में एक ही प्रकारके प्राकृतिक विधान कार्य कर रहे हैं। फलतः आज तकके हर प्रकारके वैज्ञानिक अन्वेषणोंका परिणाम यह है कि यद्यपि यह ब्रह्माण्ड अनंत विचित्रताओंका भंडार है फिर भी उस भेदभावनाके भीतर अमेत्यादकी एक उज्ज्वल रेखा दिखाई देती है। इसे प्राकृतिक नियमका नाम दिया जा सकता है। यह नियम नित्य हैं, सनातन हैं, मदासे चले जाये हैं और सदा चले जायेंगे। उनका आधार स्वयं प्रकृति है। परंतु यह प्रकृति क्या है? इस प्रश्नका उत्तर सभी दार्शनिकोंने अपने अपने दृष्टिकोणसे देनेका प्रयास किया है। इनमेंसे सबसे अधिक सुगम प्रचलित और सम्भवतः प्राचीन भी परमाणुवाद है।

परमाणुवाद

पाश्चात्य दार्शनिक ससारेमें परमाणुवादका जन्म ईस्वीसन्-पूर्व ४२० में हुआ था। यूनान देश इसकी जन्मभूमि है और यहाँके प्रसिद्धतम दार्शनिक डिमाक्रिटसके मस्तिष्कमें उसकी सृष्टि हुई है। इस सिद्धांतके अनुसार जगत्का उपादान कारण, प्रकृति भौतिक परमाणु-पुजका नाम है। इस परमाणुवादकी स्थापना करते समय पदार्थ-विश्लेषणका नियम विशेष रूपसे उपयोगमें आया है। पदार्थ-

विश्लेषणके नियमसे हमारा आशय यह है कि यदि ससारके किसी पदार्थका विश्लेषण प्रारम्भ किया जाय, तो क्रमशः उसे लघु, लघुतर भागोंमें विभक्त करते हुए हम एक ऐसी अवस्थापर पहुँचेंगे कि जिसके आगे उस पदार्थका विभाग कर सकना असम्भव हो जायगा। दृश्यमान पदार्थके इस अन्तिम, लघुतम भागको वैज्ञानिक भाषामें मालीक्यूल Molecules कहते हैं। इस अवस्था तक पदार्थका अपना स्वरूप स्थिर रहता है। परन्तु इसके आगे विश्लेषण पथमें एक पग भी और बढ़े, तो उसके साथ ही पदार्थका अपना स्वरूप क्षीण हो जाता है और उसके स्थानपर दो भिन्न भिन्न तत्वोंके परमाणु रह जाते हैं जिनके सम्मिश्रणसे उस पदार्थके अणु या मालीक्यूलकी रचना हुई थी। उदाहरणके लिए, यदि इसी विश्लेषण नीतिका आश्रय लेकर जलका विश्लेषण किया जाय, तो उसके लघुतम रूपमें जलके मालीक्यूल या जलके अणुओंकी उपलब्धि होगी, परन्तु यदि विश्लेषण-पथमें एक कदम और उठाया जाय, तो जलके मालीक्यूलसका भी विश्लेषण होकर दो भिन्न तत्वोंके तीन परमाणु शप रह जायेंगे, जिनमेंसे दो परमाणु हाइड्रोजनके होंगे और एक परमाणु आक्सीजनका। हाइड्रोजन और आक्सीजनके भिन्नतात्वीय तीन परमाणुओंका इस नियत अनुपातसे सम्मिश्रण होनेपर जलकी उत्पत्ति होती है। विश्लेषणात्मक परीक्षणके इस अन्तिम परिणामके रूपमें उपलब्ध हानिनाल द्रव्यको ही परमाणु शब्दसे निर्दिष्ट किया जाता है। यह परमाणु-विश्लेषणकी चरम सीमा है, उसके आगे विश्लेषण हो सकना सर्वथा असम्भव है। भौतिक तत्वोंके यही परमाणु इस समस्त विश्वक उपादान कारण हैं। पाश्चात्य वैज्ञानिकोंके अनुसार यह परमाणु ८० प्रकारके होते हैं।

भारतीय दार्शनिक साहित्यमें इस परमाणुवादके जन्मदाता वैशेषिक दर्शनके आचार्य महर्षि कणाद हे । वैशेषिक दर्शनके प्रमाणभूत भाष्यकार श्रीप्रशस्तपादाचार्यने इस परमाणुवादका स्वरूप उडे सरल और सुन्दर रूपमें स्थापित किया है । उनके शब्द इस प्रकार हैं—

इहेदानां चतुर्णां महाभूतानां सृष्टिसंहारविधिरुच्यते । ब्राह्मेण मानेन वर्षशतान्ते वर्तमानस्य ब्रह्मणो अपवर्गकाले ससारपिन्नानां सर्वप्राणिनां निद्रि विश्रामार्थं सकलभुवनपते महेश्वरस्य सजिहीर्षासमकाल शरीरेन्द्रियमहाभूतोपनिबन्धकानां सर्वात्मगतानां अदृष्टानां वृत्तिनिरोधे सति महेश्वरेच्छात्माणुसयोगजकर्मभ्यः शरीरेन्द्रियकारणाणुविभागेभ्यः तत् सयोगनिवृत्तौ तेषां आपरमाण्वन्तो विनाश । तथा पृथुदक्ज्वलनपवनानामपि महाभूतानां अनेनैव क्रमेण उत्तरस्मिन् सति पूर्वस्य पूर्वस्य ताश, ततः प्रविभक्त्वा परमाणवो अगतिष्ठन्ते ।

श्रीप्रशस्तपादाचार्यके विचारसे सृष्टिके प्रारम्भमें महेश्वर सम्पूर्ण जगत्के पितामह ब्रह्माके उत्पन्नकर ससार-संचालनका सारा भार उसको सौंप दैते हैं । इन ब्रह्माकी आयु ब्राह्म परिणामसे सौ वर्षकी होती है । सौ वर्ष समाप्त हो जानेपर ब्रह्माका अपवर्ग-काल आ जाता है और उसके साथ ही सृष्टिकी आयु भी समाप्त हो जाती है । इस समय तक निरंतर सस्करण-चक्रमें पड़ जीव भी बहुत खिन्न हो उठते हैं, इस लिए उनको विश्रामके लिए अस्सर देनेकी आवश्यकता भी प्रतीत होने लगती है । इन सब कारणोंके एकत्र हो जानेसे इस अस्सरपर महेश्वरके हृदयमें ससार-संहारकी इच्छा उत्पन्न होती है । उस महा-रेच्छाके उत्पन्न होनेके साथ ही समारी जीवोंके वर्मा-वर्मकी फलप्रदानकी शक्ति भी समाप्त हो जाती है, जिसके कारण ममारकी अगली

वृद्धि निलकुल रुक जाती है। इतर जब तकने वर्तमान विश्वमें महे-
 श्वरकी सहारेच्छा, जीनामा और अणुओंके सयोगविशेषमें उत्पन्न
 क्रियाके द्वारा, शरीर एव इन्द्रिय आदिके कारणरूप अणुओंमें परस्पर
 विभाग प्रारम्भ हो जाता है, जिसके परिणाममें इस संयुक्त विश्वके
 पूर्व सयोगका नाश हो जाता है। इस प्रकार क्रमिक विभाग होतं होतं
 अतमें 'प्रविभक्ता परमाणुो अपतिष्ठन्ते'—एकम अटग अटग
 परमाणु ही परमाणु रह जाने हैं।

इस प्रकार भारतवर्षके दार्शनिक साहित्यमें परमाणुवादकी उत्पत्ति
 हुई। यद्यपि सुदूर पूर्व और पश्चिममें स्वतंत्र रूपमें परमाणुवादकी
 सृष्टि हुई है, परन्तु उनमें कितना साम्य है। साधारण तौरसे पूर्व
 और पश्चिमके इस परमाणुवादमें कोई अन्तर प्रतीत नहीं होता। ऐसा
 मान्य होता है कि मानो एक ही दिशासे दो विभिन्न स्थलापर
 उसनी अभिव्यक्ति हुई हो। परन्तु इतनी अधिक समानताके रहते
 हुए भी उन दोनोंमें एक बहुत बड़ी विषमता है। पश्चिमका परमाणुवा-
 द अपनेमें ही समाप्त हो जाता है, उसे प्रकृति-निर्माणमें किसी और महा-
 यताकी अपेक्षा नहीं रहती, फिर भी उसमें एक बहुत बड़ी कमी है। पर-
 माणुओंमें आदिम क्रियाका विकास कैसे हुआ, इसका उत्पत्तन उसने
 नहीं किया। परमाणु जब पदार्थोंके अणुपर हैं, उनमें सर्वना निरपेक्ष
 स्वतः क्रियाकी उत्पत्ति हो नहीं सकती, फिर यदि क्रियाका विकास
 कैसे हुआ, इसका कोई समुचित उत्तर देनेका सफल प्रयास
 परमाणुवादने नहीं किया। इन्हीं कारणों हम देखते हैं कि पाश्चात्य
 परमाणुवाद शीघ्र ही शिथिल पड़ गया है और उसने समाप्त शक्ति
 यादका भे किया गया है।

भारतीय दार्शनिक साहित्यमें इस पितृक दर्शनके आचार्य महर्षि कणाद हैं । भाष्यकार श्रीप्रशस्तपादाचार्यने इस परम और सुन्दर रूपमें स्थापित किया है । ७

इहेदानीं चतुर्णां महाभूतानां सृष्टिमानेन व्रपशतान्ते वतेमानस्य ब्रह्मणो सर्वप्राणिना निशि विश्रामार्थं सकलभुवनपमकाल शरीरेन्द्रियमहाभूतोपनिबन्धकाना वृत्तिनिरोधे सति महेश्वरेच्छात्माणुसयोगज्णाणुविभागेभ्य तत् सथोगनिवृत्तौ तेषा तथा पृथुद्वज्वलनपवनानामपि महा उत्तरस्मिन् सति पूर्वस्य पूर्वस्य नाग, त अत्रतिष्ठन्ते ।

श्रीप्रशस्तपादाचार्यके विचारसे सृष्टिके जगत्के पितामह ब्रह्माके उत्पन्नकर ससा उसको मीप देते हैं । इन ब्रह्माकी आयु ब्राह्म होती है । सो वर्षे समाप्त हो जानेपर ब्रह्माका है और उसके साथ ही सृष्टिकी आयु भी समाप्त तरु निरंतर सस्करण-चक्रमें पड जीव भी उहु इस लिए उनको विश्रामरु लिए अनसर देनेकी होने लगती है । इन सब कारणोंके एकत्र हो महेश्वरके हृदयमें समार-सहारकी इच्छा उत्पन्न रेच्छाके उत्पन्न होनेके साथ ही ससारी जीवोंके नकी शक्ति भी समाप्त हो जाती है, जिसके फल

यह है कि इस अनन्त विश्वमें व्यापक प्रकृति या द्रव्यका परिमाण सदा समान रहता है, उसमें कभी न्यूनाधिक्य नहीं होता। न किसी वर्तमान द्रव्यका सर्वा नाश होता है और न किसी सर्वा नूतन द्रव्यकी उत्पत्ति होती है। साधारण दृष्टिसे जिसे हम द्रव्यका नाश हो जाना समझते हैं वह उसका रूपान्तरमें परिणाम मात्र है। उदाहरणके लिए, कोयला जलकर राख हो जाता है, हम साधारणत उसे नाश हो गया कहते हैं, परन्तु वह वस्तुतः नाश नहीं हुआ, बल्कि प्रायुमण्डलके ओपजन अशके साथ मिलकर कार्बोनिक एसिड गैसके रूपमें परिवर्तित होता है। इसी प्रकार शकर या नमकको यदि पानीमें घोल दिया जाय, तो वह उनका भी नाश नहीं बल्कि ठोससे द्रव रूपमें परिणति मात्र समझनी चाहिए। इसी प्रकार जहाँ कहीं किसी नवीन वस्तुकी उत्पन्न होते देखते हैं, तो वह भी वस्तुतः किसी पूर्ववर्ती वस्तुका रूपांतर मात्र है। उस स्थलपर भी किसी नवीन द्रव्यकी उत्पत्ति नहीं होती। वर्षाकी धारा आकाशमें भेवरूपमें विचरण करनेवाली वाष्पका रूपांतर मात्र है। घरमें अज्यास्थित रूपसे पटी रहनेवाली कड़ाही आदि लोहेकी वस्तुओंमें प्रायः जग लग जाता है, यह क्या है ? यहाँ भी जग नामक किसी नूतन द्रव्यकी उत्पत्ति नहीं हुई है, अपि तु धातुकी ऊपरी सतह जल और वायुमण्डलके ओपजनके संयोगसे लोहेके ऑक्सी-हाइड्रेट Oxy-hydrate के रूपमें परिणत हो गई है। इसीको हम जग कहते हैं। आज द्रव्याक्षरत्त्ववादका यह सिद्धान्त रासायनिक विज्ञानका एक अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्धान्त समझा जाता है और तुलायत्रद्वारा किसी भी समय उसकी सत्यताकी परीक्षा की जा सकती है।

शक्तिवाद

इस शक्तिवाद सिद्धान्तके अनुसार प्रकृतिका सार शक्ति Energy or Force है। परमाणुवादके अनुसार परमाणु वह परम सीमा था, जिसके आगे किसी प्रकारका विभाग असम्भव था। परन्तु शक्तिवाद इससे एक कदम और आगे बढ़ गया है। इस सिद्धान्तमें वह परमाणु अनेक शक्तियोंके केन्द्र हैं, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार हमारा सूर्य इस सौर-मण्डलका। जिस प्रकार अनेक ग्रह, उपग्रह सूर्यके चारों ओर चक्कर लगा रहे हैं, उसी प्रकार परमाणु अनेक शक्तियोंका केन्द्र है। अर्थात् इस सिद्धान्तमें प्रवृत्ति शक्तिमें भिन्न कोई वस्तु नहीं, और न जैसा कि साधारणतः समझा जाता है, शक्ति परमाणुओंका कोई धर्म है। बल्कि परमाणु और प्रवृत्ति म्वयः शक्तिरूप हैं। उस शक्ति-Energy or Force से भिन्न कोई अतिरिक्त वस्तु जगत्में नहीं है।

द्रव्य-नियम

अरनेस्ट हैकलने इस विद्व-व्याख्या करनेके लिए दूसरे नियमकी रचना की है, जिसका नाम उसने Law of Substance रखा है। हैकलके उसी नियमका हम द्रव्य-नियम शब्दसे निर्दिष्ट कर रहे हैं। हैकलका यह द्रव्य नियम उस्तुतः कोई नया नियम या उसका अपना आविष्कार नहीं है, बल्कि उसकी रचना पुराने दो नियमोंके सम्मिश्रण कर देनसे हुई है। इनमेंसे पहिला नियम रासायनिक विज्ञानका द्रव्याक्षरत्व-वाक्य है और दूसरा भौतिक विज्ञानका शक्ति-साम्यका सिद्धान्त है।

इनमेंसे द्रव्याक्षरत्ववादका स्थापन सन् १७८९ में Lavoisier नामक प्रसिद्ध वैज्ञानिकने किया था। सक्षेपमें इस सिद्धान्तका आशय

ने अपनी ओरसे उसे अन्तिम रूपमें विघोषित कर दिया। इस प्रकार इस सिद्धान्तके आविष्कारका सेहरा राउर्ट मेयरक सिर ही रहा। यह सन् १८४२ की बात है। जिस प्रकार उपर्युक्त दोनों वैज्ञानिकोंके मस्तिष्कमें नितात निरपेक्ष रूपसे इस सिद्धान्तका आभाव हुआ था, उसी प्रकार लगभग उसी समय Hermann Helm Hultz हर्मन हेल्म हान्ट्ज नामक एक तीसरा वैज्ञानिक भी विलकुल स्वतंत्र रूपसे उसी परिणामपर पहुँच चुका था। एक समयमें तीन विभिन्न वैज्ञानिक मस्तिष्कोंकी विलकुल स्वतंत्र, नितात निरपेक्ष खोजने जिस एक ही सिद्धान्तका आविष्कार किया है, उसकी सत्यतामें किसको सन्देह हो सकता है ? फिर आज तो न जाने कितने परीक्षणोंद्वारा उसकी परीक्षा हो चुकी है।

द्रव्याक्षरत्ववाद और शक्ति-साम्यके इन दोनों सिद्धान्तोंको मिलाकर ही हेकलने अपने द्रव्य-नियमकी रचना की है। उसके विचारानुसार इसी द्रव्य-नियमद्वारा स्वतंत्र रूपमें विश्वका विकास और प्रलय होता है, उसके लिए किसी अतिरिक्त चेतन-सत्ताकी आवश्यकता नहीं।

द्रव्याक्षरत्व और शक्ति-साम्यके इन दोनों नियमोंके निष्पादनमें जिस नीतिका आश्रय लिया गया है, लगभग उसी प्रकारसे भारतीय साहित्यमें सारयके सत्कार्यवादको जन्म मिला है। जिस प्रकार पाश्चात्य सत्तारमें भौतिक और रासायनिक विज्ञानवेत्ता किसी शक्ति या द्रव्यका क्षय या नवीन द्रव्यकी उत्पत्ति नहीं मानते, इसी प्रकार सारय-चार्योंके यहाँ भी

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत ।

लगभग इसी प्रकार और इसी शैलीपर शक्ति-साम्यके सिद्धान्तकी व्याख्या भी की जा सकती है। ससारके सचालनमें कार्य करनेवाली शक्ति, इनर्जी, या फोर्सका परिणाम सदा सम रहता है। उसमें किसी प्रकारका न्यूनाधिक्य नहीं होता। हाँ, परिणामवादका सिद्धान्त उसमें भी काम करता है, अर्थात् एक प्रकारकी शक्ति दूसरे प्रकारकी शक्तिके रूपमें परिणत अवश्य हो जाती है। उदाहरणके लिए, रेलका एंजिन जिस समय प्रशांत रूपमें चलनेकी तैयारीमें स्टेशनपर खड़ा है, उस समय भी उसके भीतर शक्ति काम कर रही है, परंतु इस समय वह शक्ति अन्तर्निहित गुप्त या अनभिज्ञित है, इसको विज्ञानके शब्दोंमें Potential Energy पोटेंशियल इनर्जी कहते हैं। फिर जिस समय वही एंजिन रेलकी पटरीपर अप्रतिहत गतिसे दौड़ लगाने लगता है, उस समय उसकी वही गुप्त अन्तर्निहित पोटेंशियल इनर्जी Kinetic energy किनेटिक इनर्जी के रूपमें परिणत हो जाती है। इस प्रकारके अन्य अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं, निनसे शक्ति-परिवर्तनवादका सिद्धान्त भली भाँति परिपुष्ट होता है। द्रव्याक्षरत्ववादकी भाँति ही आज शक्ति-साम्यका सिद्धान्त भौतिक विज्ञानमें आदर पा रहा है।

न केवल बहुपक्षकी दृष्टिसे बल्कि ऐतिहासिक दृष्टिसे भी यह सिद्धान्त महत्त्वपूर्ण है। सन् १८३७ में सन्से पहले Bonn बॉनके प्रसिद्ध वैज्ञानिक Friedrich Mohr फ्रीडरिख मोहरके मन्त्रिधर्मोंमें इस सिद्धान्तकी कल्पनाने जन्म लिया जा, परंतु फिर भी दुर्भाग्यवश उसके आविष्कारका श्रेय उसको प्राप्त न हो सका। अनेक वर्ष इस सिद्धान्तके परिपोषक विविध परीक्षणोंमें विताकर जबतक निश्चित सिद्धान्तके रूपमें वह इसकी घोषणा करे, उसके पहले ही Robert Mayer रॉबर्ट मेयर-

गुणवाद

इनके अतिरिक्त दार्शनिक जगत्में प्रकृति का एक और स्वरूप उपलब्ध होता है जिसकी उत्पत्ति केवल पूर्वमे हुई है, और वह है साय्याचार्योंका गुणवाद। साय्याचार्योंके इस गुणवादके अनुसार सत्त्व, रज और तम नामक तीन गुणोंकी समष्टिका नाम प्रकृति है। इस स्थलपर प्रयुक्त हुआ गुण शब्द बहुधा भ्रामक हो जाता है, क्योंकि यहाँ वह अपने मायागण अर्थमें नहीं अपि तु विशेष अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। लौकिक भाषामें किसी द्रव्यके भीतर पाये जानेवाले किसी विशेष धर्मके लिए गुण शब्दका प्रयोग होता है। महर्षि कणादने भी गुणका लक्षण करते हुए उसे द्रव्याश्रया धर्म ही बतलाया है, परन्तु साय्यके गुणवादका गुण शब्द उसमें भिन्न है। सत्त्व, रज और तम किसी पदार्थके धर्म नहीं, हैं किसी रूपमें उनको शक्ति कहा जा सकता है। जिस प्रकार उपरिलिखित शक्तिवादके सिद्धान्तमें परमाणु अनेक शक्तियोंका केन्द्र माना जाता है परन्तु वह कोई ऐसी वस्तु नहीं, जो शक्तिसे भिन्न हो या जिसे शक्तिका आधार कहा जा सके, इसी प्रकार प्रकृति सत्त्व, रज और तमकी समष्टिका नाम है। उनसे भिन्न वह कोई ऐसी वस्तु नहीं, जिसे उन गुणोंका आश्रय कहा जा सके। यहाँ गुण शब्द गौण वृत्तिसे अपने अर्थका बोधन करता है।

प्रकृतिरूप समष्टिके भीतर कार्य करनेवाली यह तीनों व्यष्टियाँ गुणोंके भिन्न भिन्न कार्य हैं जिनका समग्र साय्यकारिकोंके लेखकने इस प्रकार किया है—

सत्त्वं लघुप्रकाशकमिष्टं, उपष्टम्भकं च ल च रज । गुहवरणकमेव तमः ।

पहलेसे ही आकाश-पुष्पकी नाई नितान्त असत् किसी पदार्थकी उत्पत्ति नहीं होती और न किसी वर्तमान पदार्थका सर्वथा नाश ही होता है। जो तत्त्व आन मिश्र-संचालनका कार्य कर रहे हैं वह सुदूर अतीतमें भी उसी परिमाणमें उपस्थित थे और अनन्त भविष्यमें भी इसी प्रकार स्थित रहेंगे। यह मिश्र मिश्र उनके भीतर प्रतिक्षण होनेवाले परिवर्तन या परिणामसे विकसित या विहीन होता है। पाश्चात्य वैज्ञानिकोंके द्रव्याक्षरत्व और शक्ति-साम्यके स्थापनकी भाँति ही सामान्याचार्योंको अपने इस सत्कार्यवादके स्थापनमें अपरिमित शक्तिका उपयोग करना पडा है। वन्कि किसी अशमें हम निश्चित भागसे यह कह सकते हैं कि साय्याचार्योंका कार्य अपेक्षाकृत कहीं अधिक कठिन था। पाश्चात्य वैज्ञानिकोंका उनके तुलायत्रने बहुत सहायता दी है। साय्याचार्यने भी 'गुरुत्वांतरकार्यग्रहणात्'के शब्दोंमें उस तुलायत्रका आश्रय लिया अग्रह है, परन्तु फिर भी उनका सर्वम्व उसीपर अवलम्बित नहीं है। वह उनकी अनेक युक्तियोंमेंसे केवल एक छोटी युक्ति है। इसके अतिरिक्त उमसे भी कहीं अधिक मन्त्रवृत अथ अनेक साधनोंका उपयोग कर उहेने सत्कार्यवादके विशाल भवनका निर्माण किया है, अब वह भवन प्रतिपक्षियोंके प्रबलतम आक्षेपों और आलोचनाओंको हँसते हँसते उपेक्षाक साथ देखता है। जैसे वह उसका कुछ मिगाड ही नहीं सकते हैं। श्रीईश्वरकृष्णने अपनी साय्य-कारिकामें और उससे भी अधिक सुन्दरताके साथ श्री वाचस्पति मिश्रने अपनी साय्यतत्वकोमुदीम इम सत्कार्यवादका उपपादन किया है।

इसी प्रकार तीनों भिन्न भिन्न वृत्तिवाले गुण परस्परविरुद्ध होते हुए भी एक समष्टिमें सम्मिलित हो सकते हैं। इन तीनोंकी यह समष्टि या प्रकृति ही ससारका संचालन कर रही है और जहाँ जैसी आवश्यकता होती है उसीके अनुसार कार्य करती है। जिस प्रकार एक ही स्त्री अपने पतिको सुखका कारण, अपनी सपनियोंको दुःखका कारण और किसी तीसरेके लिए मोहका कारण भी हो सकती है, इसी प्रकार तीनों गुणोंकी यह समष्टि प्रकृति भी अकेली होकर भिन्न प्रकारके कार्योंका संचालन कर रही है। रासायनिक वैज्ञानिकोंके अनुसार परमाणुओंके भीतर रासायनिक प्रीति और रासायनिक अप्रीति दोनों धर्म हैं, परन्तु कायके समय उनमें विरोधकी प्रतीति नहीं होती। जहाँ रासायनिक प्रीतिको प्रयोजन होता है वहाँ यही काम देती है, रासायनिक अप्रीति उसके कार्यमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं डालती। इसी प्रकार रासायनिक अप्रीतिके कार्यमें रासायनिक प्रीति प्रतिबन्धक नहीं होती। रासायनिक विज्ञानके इसी नियमके समान साध्याचार्योंकी परस्परविरोधी गुणोंकी समष्टिरूप प्रकृति भी ससार-संचालनमें सर्वथा समर्थ समझी जा सकती है। गुणवादी साध्याचार्योंकी कलमसे यह उपपादन बड़ा सुन्दर हुआ है, इसमें किसी आक्षेपका अन्वेषण नहीं है।

अर्थात् मूल प्रकृतिके भीतर काम करनेवाले इन गुणोंमेंसे प्रत्येकके दो दो कार्य हैं। साह्याचार्योंके मतमें सत्त्वगुण लाघव और प्रकाशसे युक्त है, रजोगुण उपष्टम्भक एव चञ्चल है, और तमोगुण गुरु एव आरण करनेवाला है। अभी सम्भवतः कारिकामें प्रयुक्त शब्दोंके स्पष्टीकरणके लिए कुछ पक्तियोंकी अपेक्षा है।

लाघवका अर्थ है हलकापन, जिसके कारण पदार्थ ऊपरको उठते हैं। प्रकाशके कारण पदार्थ अभिव्यक्त होते हैं। उपष्टम्भक शब्दका अर्थ है उत्साह देनेवाला, उत्तेजना देनेवाला। सत्त्व और तमको यही रजोगुण कार्यमें प्रवृत्त करता है, और स्वयं भी चञ्चल या गतिशील है। तमोगुणका धर्म गौरव, बोझीलापन है, और उसके साथ ही वह आवरण है। आरणक शब्दके भीतर गतिको रोकनेका भाव भी 'अन्तर्निहित' है। इस प्रकार यह तीनों गुण एक समष्टिमें भिन्न भिन्न प्रयोजन-सम्पादनके लिए समाविष्ट हैं। परन्तु एक प्रश्न यह रह जाता है कि इन तीनोंके ऊपर जिन कार्योंका उत्तरदायित्व है, वह परस्पर अत्यन्त विपरीत हैं। इतने अधिक विरोधी गुण परस्पर कैसे मिल सकते हैं और उनका एक समष्टिमें मिलकर कार्य कर सकना कहीं तक सम्भव है? हमारे साह्याचार्यने इस प्रश्नको अट्टता ही नहीं छोड़ दिया है, अपि तु उसके उपपादनका यत्न सफलताके साथ किया है। इस प्रश्नके उत्तरमें उपर्युक्त कारिकाका चौथा चरण लिखा गया है—

प्रदीपवच्चार्थतो वृत्ति ।

जिस प्रकार दीपकके भीतर रुई, आग और तैल तीनों विरोधी और भिन्न-प्रकृतिकी वस्तुयें मिलकर कार्य करतीं दृष्टिगोचर होती हैं,

है, अर्थात् प्रकृतिके द्वारा ही परमात्माने सृष्टिका निर्माण किया है। इनमेसे पहला मत दार्शनिक दृष्टिसे कोई विशेष महत्त्व नहीं रखता, फिर भी बहुत लम्बे चौड़े समय तक ससारमें उसका साम्राज्य रहा है और विशेषतः धार्मिक जगत्में उसे अपनाया गया है। इस मतके प्रधान समर्थकोमे बाइबिल और कुरानके नाम लिये जा सकते हैं। बाइबिल और कुरानके उत्पत्तिवादका आशय यह है कि साधन-निरपेक्ष स्वय ईश्वरने स्वतंत्र रूपसे जगत्का निर्माण किया है। हम उनके विचारोक्ता सप्रह संक्षेपमें इस प्रकार कर सकते हैं—

इस उत्पत्तिवादके अनुसार सुदूर अतीतमें एक समय ऐसा था जब कि न तो ससारके किसी प्राणीकी ही कोई मत्ता थी और न इस दृश्य-मान् जगत्का ही कुछ अस्तित्व था। उस समय या तो केवल एक अनादि अनन्त ईश्वर। यह ईश्वर अपनेमें पूर्ण था, उसे स्वय किसी प्रकारकी कोई आवश्यकता न थी। फिर भी उसने एक विशेष अवसरपर सृष्टि-रचनाका विचार किया। इस समय भी उसके पास ससारकी रचनाने लिए कोई उपादान न था। परन्तु हाँ, वह सर्व शक्तिमान् था, उसकी इच्छामें शक्ति थी, उसकी आज्ञामें बल था, केवल मुखसे कहने भरकी देर थी कि कहनेके साथ ही एकदम अभासे, शून्य-तत्त्वसे या स्वय अपने भीतरसे इस दृश्यमान् जगत्की सृष्टि हो गई। साधारणतः इस मतको कोई दार्शनिक महत्त्व नहीं दिया जा सकता। एक लम्बे अवसर तक मानव-हृदयपर शासन करनेके बाद अब इस वैज्ञानिक युगमें उसका कुछ मूल्य शेष नहीं रह गया है, विज्ञानके प्रत्येक विभागने बुरी तरह उसकी ठीठालेदर की है। या इस सिद्धान्तकी नींव ही वस्तुतः इतनी कच्ची है कि वह तर्कके एक हलकेसे

तृतीय परिच्छेद

पिछले परिच्छेदमें हमने प्रकृतिके स्वरूप-निरूपणके सम्बन्धमें प्रचलित प्रधान प्रज्ञान मतोंके संग्रह करनेका प्रयास किया था। इस प्रकार प्रकृति-स्वरूपका निर्धारण हो जानेके बाद अब एक स्वाभाविक प्रश्न यह उठता है कि उस प्रकृतिसे प्रकृति या जगत्की उत्पत्ति कैसे हुई ? इस सम्बन्धमें विचारकोंमें बहुत कुछ मतभेद है। अनेक भिन्न भिन्न प्रकारके मत इस सृष्टि-निर्माणके विषयमें प्रचलित हैं। परन्तु यदि हम चाँह तो संक्षेपमें उन्हें दो भागोंमें विभक्त कर सकते हैं। इनमेंसे एक भागको उत्पत्तिवाद और दूसरेको विकासवाद नामसे बोधित किया जा सकता है।

उत्पत्तिवाद

उत्पत्तिवादका सारांश यह है कि वर्तमान दृश्य-जगत्के अग-उपागरूप जितने प्राणी या प्राकृतिक पदार्थ पाये जाते हैं उन सबको परमात्माने सृष्टिके प्रारम्भमें ही इसी रूपमें रचा था, अर्थात् ससारके प्राणियोंकी विविध जातियों और अन्य प्राकृतिक पदार्थोंकी उत्पत्ति साक्षात् परमात्मासे हुई है। इस उत्पत्तिवादके भी दो अन्तर्भाग हैं। पहले विचारके अनुसार साधन-निरपेक्ष केवल परमात्माने जगत्की उत्पत्ति हुई है और दूसरे विचारके अनुसार सृष्टिकी रचनासे पहले परमात्माकी ही भाँति जीव और प्रकृति दो नित्य पदार्थ और उपस्थित थे, जिन्होंने जगत्के निर्माणमें परमात्माका हाथ बटाय

है, अर्थात् प्रकृतिके द्वारा ही परमात्माने सृष्टिका निर्माण किया है। इनमेसे पहला मत दार्शनिक दृष्टिसे कोई विशेष महत्त्व नहीं रखता, फिर भी बहुत लम्बे चौड़े समय तक ससारमे उसका साम्राज्य रहा है और विशेषत धार्मिक जगत्में उसे अपनाया गया है। इस मतके प्रधान समर्थकोंमे बाइबिल और कुरानके नाम लिये जा सकते हैं। बाइबिल और कुरानके उत्पत्तिवादका आशय यह है कि साधन-निरपेक्ष स्वय ईश्वरने स्वतंत्र रूपसे जगत्का निर्माण किया है। हम उनके पिचारोंका समग्र सक्षेपमें इस प्रकार कर सकते हैं—

इस उत्पत्तिवादके अनुसार सुदूर अतीतमें एक समय ऐसा था जब कि न तो ससारके किसी प्राणीकी ही कोई सत्ता थी और न इस दृश्य-मान् जगत्का ही कुछ अस्तित्व था। उस समय या तो केवल एक अनादि अनन्त ईश्वर। यह ईश्वर अपनेमें पूर्ण था, उसे स्वय किसी प्रकारकी कोई आवश्यकता न थी। फिर भी उसने एक विशेष अवसरपर सृष्टि-रचनाका विचार किया। इस समय भी उसके पास ससारकी रचनाके लिए कोई उपादान न था। परन्तु हाँ, वह सर्व शक्तिमान् था, उसकी इच्छामें शक्ति थी, उसकी आज्ञामें बल था, केवल मुखसे कहने भरकी देर थी कि कहनेके साथ ही एकदम अभावेसे, शून्य-तत्त्वसे या स्वय अपने भीतरसे इस दृश्यमान् जगत्की सृष्टि हो गई। साधारणत इस मतको कोई दार्शनिक महत्त्व नहीं दिया जा सकता। एक लम्बे अवसर तक मानव-हृदयपर शासन करनेके बाद अब इस वैज्ञानिक युगमें उसका कुछ मूल्य शेष नहीं रह गया है, विज्ञानके प्रत्येक विभागने बुरी तरह उसकी छीछालेदर की है। या इस सिद्धान्तकी नींव ही वस्तुत इतनी कच्ची है कि वह तर्कके एक हलकेसे

झोंकेको भी सहन नहीं कर सकती है। तीसरी बात यह है कि यह मत आश्चर्यकतामें अधिक Anthropomorphic हो गया है। परमात्मा कहता है—उजाला हो और उजाला हो गया, परमात्माने कहा—आकाश बने और आकाश बन गया, मानो कोई बाजीगर खड़ा होकर बजरबट्टूके खेल दिखा रहा हो। ६ दिन तक निरन्तर इसी प्रकार बाजीगरीके खेल होते रहे, कभी जमीन बनी तो कभी आकाश बना, कभी घोंटा बना तो कभी ऊँट बन गया, कभी शेर बना तो कभी ऊदप्रिलाव बन गया। हाँ, उसके बाद छठे दिन आज्ञा हुई कि मेरी एक दूसरी प्रतिमूर्ति तैयार हो, हुक्मकी देर थी कि हजरत आदमके रूपमें खुदाकी दूसरी प्रतिमूर्ति तैयार हो गई। अन्तर केवल इतना था कि खुदा चेतन था और वह मूर्ति जड़ थी। परन्तु परमात्माका यान तत्काल उस कभीकी ओर आकृष्ट हुआ, उसने बनी बनाई मूर्तिके पास जाकर फूँक मारी फुह, मूर्ति सिरसे पैर तक सिहर उठी। उसके भीतर जीवनी शक्तिका संचार हो गया। इसीको कहते हैं कि खुदाने रूह फूँक दी। अब हूबहुद दूसरा परमात्मा तैयार हो गया। परन्तु ६ दिन तक निरन्तर इस प्रकार काममें सलग्न रहनेके कारण परमात्माको इतना परिश्रम पटा कि उसकी सारी देह थकानटके मारे चूर चूर हो गई, उसे विश्रामकी आवश्यकता प्रतीत होने लगी। इसी लिए विवश होकर इस बलाको नये खुदा हजरत आदमको सौंपकर सातवें दिन रत्नारको आपने विश्राम किया। खुदाने हाथी, घोड़ा, ऊँट आदि सबकी सृष्टि कर डाली थी, परन्तु अब तक उनका नामकरण न हुआ था। इस कार्यके लिए उन सबको बनाकर हजरत आदमके पास लाया, मानो

दो चार छोटे छोटे मिट्टीके खिलौने हो। अब हजरत आदमने उन सत्रका नामकरण सस्कार किया—तेरा नाम ऊँट है, तेरा नाम ऊदविलाव। इम प्रकार कुरान और बाइबिलका उत्पत्तिवाद आदिसे अत तक एकदम बाजीगरीका सा तमाशा बन गया है और उनका परमात्मा हमारीसी सूरत-भूरतवाला एक विशेष प्राणी है।

इस उत्पत्तिवादने बहुत दिन तक सरल मानव-हृदयोंके ऊपर शासन किया है परन्तु इस तर्क और विज्ञानके युगमे उसका दिवाल-सा निकल गया, शताब्दियोंका खटा उत्पत्तिवादका यह पिशाल भ्रमन वैज्ञानिक युगके प्रचल झोकेसे धडधडाहटके साथ एकदम गिर पटा और धूलिसात् हो गया। उत्पत्तिवादका दूसरा भाग जिसे हम सापेक्ष-उत्पत्तिवाद कह आये हैं वह इसकी अपेक्षा अधिक परिपुष्ट है, हम उसे वैदिक सृष्टि-प्रक्रियाका एक अंश कह सकते हैं।

विकासवाद

पश्चिममें उत्पत्तिवादकी नींव उसी समय हिल चुकी थी जब कि वैज्ञानिक युगका आरम्भ हुआ था। बादमें क्रमश वैज्ञानिक अन्वेषणोंकी ओर विद्वानोंकी रुचि बढ़ती गई और उसके साथ ही विज्ञान-विरुद्ध बाजीगरीके तमाशोकी सत्यताके ऊपरसे उनका विश्वास उठता चला गया। भूगर्भविद्या आदि विज्ञानकी समग्र शाखाएँ एक मतसे इस परिणामपर पहुँची हैं कि यह सृष्टि केवल ६ दिनकी रचना नहीं है, अपि तु 'उसके बननेमें सहस्रो वर्ष व्यय हुए हैं।' वह प्रारम्भमें एक साधारण अवस्थासे निकसित होते हुए इम वर्तमान अवस्थाको प्राप्त हुई है। 'उसकी एक साथ उत्पत्ति नहीं अपि' तु क्रमश विकास हुआ है। यही विकासवादका मौलिक सारांश है।

झोंकेको भी सहन नहीं कर सकती है। तीसरी बात यह है कि यह मत आयक्ष्यकतासे अधिक Anthropomorphic हो गया है। परमात्मा कहता है—उजाला हो और उजाला हो गया, परमात्माने कहा—आकाश बने और आकाश बन गया, मानो कोई बाजीगर खड़ा होकर बजरबट्टके खेल दिखा रहा हो। ६ दिन तक निरन्तर इसी प्रकार बाजीगरीके खेल होते रहे, कभी जमीन बनी तो कभी आकाश बना, कभी घोंटा बना तो कभी ऊँट बन गया, कभी शेर बना तो कभी ऊदमिलान बन गया। हाँ, उसके बाद छठे दिन आज़ा हुई कि मेरी एक दूसरी प्रतिमूर्ति तैयार हो, हुक्मकी देर थी कि हजरत आदमके रूपमें खुदाकी दूसरी प्रतिमूर्ति तैयार हो गई। अंतर केवल इतना था कि खुदा चेतन था और वह मूर्ति जड़ थी। परन्तु परमात्माका यान तक्काल उस कभीकी ओर आदृष्ट हुआ, उसने बनी बनाई मूर्तिक पास जाकर फूँक मारी पुह, मूर्ति सिरसे पेर तक सिहर उठी। उसके भीतर जीवनी शक्तिका संचार हो गया। इसीको कहते हैं कि खुदाने रूह फूँक दी। अब हूबहु दूसरा परमात्मा तैयार हो गया। परन्तु ६ दिन तक निरन्तर इस प्रकार काममें सलग रहनेके कारण परमात्माको इतना परिश्रम पडा कि उसकी सारी देह थकावटके मोरे चूर चूर हो गई, उसे विश्रामकी आयक्ष्यकता प्रतीत होने लगी। इसी लिए त्रिश होकर इस बलाको नये खुदा हजरत आदमको सौंपकर सातों दिन रविवारको आपने विश्राम किया। खुदाने हाथी, घोटा, ऊँट आदि सबकी सृष्टि कर डाली थी, परन्तु अब तक उनका नामकरण न हुआ था। इस कार्यके लिए

उन सबको बनाकर हजरत आदमके पास लाया, मानों

एक निरपेक्ष विकास और दूसरा सापेक्ष विकास, अथवा एक निरीश्वर विकास और दूसरा सेश्वर विकास । निरपेक्ष विकासके अवान्तर भागोंकी भौति सापेक्ष विकासके भी अवान्तर भेद हैं, जिनमें मुख्य मतभेद यह है कि एक विचारकाँकी दृष्टिसे विकासवादकी प्रक्रियाके प्रारम्भमें केवल एक बार उस चेतन सत्ताके ईक्षणकी आवश्यकता पडती है, उसके बाद चलती हुई मशीनकी भौति ही व्यवस्थित नियमोंके द्वारा स्वयं उसका संचालन होता रहता है । दूसरे लोगोंके विचारसे इन विकास-प्रक्रियाको प्रतिक्षण एक संचालककी आवश्यकता है और बिना उसकी इच्छा या आज्ञाके

पत्ता तक हिलता नहीं, खिले न कोई फूल ।

इस प्रकार प्रकृतिसे विकृति या जगत्-निर्माणके सम्बन्धमें साधारणतः निम्न मुख्य मुख्य मत पाये जाते हैं—

- | | |
|------------------------|------------------------|
| १ सापेक्ष उत्पत्तिवाद | २ निरपेक्ष उत्पत्तिवाद |
| ३ सेश्वर विकासवाद | ४ निरीश्वर विकासवाद |
| ५ सेश्वर विकासवाद न० २ | |

आगेकी पक्तियोंमें हम देखनेका यत्न करेंगे कि इनमेंसे कौनसी प्रक्रिया हमारी विचारशक्ति और हृदयको सतुष्ट करती है ।

विकासवादके इस मौलिक आचारके सम्बन्धमें हमें किसी प्रकारकी आपत्ति नहीं, परन्तु फिर भी सृष्टिकी सारी समस्या तो इतनेहीमें हल नहीं हो जाती, उसके लिए विकासवादकी कुछ विशेष व्याख्याकी आवश्यकता है। परन्तु इस विशेष व्याख्याकी ओर कदम बढ़ाते ही विकास-क्रममें मतभेदका विकास होने लगता है। विकासवादकी प्रक्रिया क्या है और वह किस प्रकार प्रारम्भ होता है, इस प्रश्नका उत्तर अनेक प्रकारसे दिया जाता है और यहाँसे विकासवादमें शाखाभेदका प्रारम्भ होता है। कुछ लोगोंके विचारमें यह विकास सर्वाथा स्वतन्त्ररूपसे स्वयं हो रहा है, उसके लिए किसी दिमाग या विचारशील शक्तिकी आवश्यकता नहीं है। अपने इस विचारके समर्थनमें वह लोग यथीय प्रक्रियाका उदाहरण देते हैं। जिस प्रकार कोई यंत्र या मशीन बिना किसी अन्य सत्ताके हस्तक्षेपके स्वयमेव अनवरत रूपसे चलती रहती है, इसी प्रकार यथीय शैलीपर जगत्का विकास भी निरपेक्ष रूपसे स्वतः हो रहा है, उसका संचालन किसी चेतन सत्ताके अधीन नहीं है। विकास-प्रक्रियाके इस स्वरूपके समर्थनमें सारा नास्तिक दर्शन एकमत है। यथीय उनमें नाम मात्रको कुछ भेद कहा जा सकता है, परन्तु वस्तुतः उस मतभेदका विशेष मूल्य नहीं है।

विकासवादके दूसरे व्याख्याकारोंके विचारोंका समग्र सक्षेपमें आस्तिक विकासवादके रूपमें हो सकता है। इनके अनुसार यह विकास स्वतन्त्र रूपसे नहीं हो रहा है अपि तु उसके पीछे ईश्वर नामक एक चेतन सत्ताका हाथ है, और उसीके प्रारम्भिक ईक्षण-द्वारा या प्रतिक्षण वर्तमान नियंत्रणमें विकास-प्रक्रियाका संचालन हो रहा है। इस प्रकार मुख्यतः विकासवादके भी दो भेद हो गये,

एक निरपेक्ष विकास और दूसरा सापेक्ष विकास, अथवा एक निरीश्वर विकास और दूसरा सेश्वर विकास । निरपेक्ष विकासके अग्रान्तर भागोंकी भौति सापेक्ष विकासके भी अग्रान्तर भेद है, जिनमें मुख्य मतभेद यह है कि एक विचारकोकी दृष्टिसे विकासवादकी प्रक्रियाके प्रारम्भमें केवल एक बार उस चेतन सत्ताके ईक्षणकी आवश्यकता पड़ती है, उसके बाद चलती हुई मशीनकी भौति ही व्यग्रमित्त नियमोंके द्वारा स्वयं उसका संचालन होता रहता है । दूसरे लोगोंके विचारसे इस विकास-प्रक्रियाको प्रतिक्षण एक संचालककी आवश्यकता है और बिना उसकी इच्छा या आज्ञाके

पत्ता तक हिलता नहीं, खिले न कोई फूल ।

इस प्रकार प्रकृतिमें त्रिकृति या जगत्-निर्माणके सम्बन्धमें साधारणतः निम्न मुख्य मुख्य मत पाये जाते हैं—

- | | |
|------------------------|------------------------|
| १ सापेक्ष उत्पत्तिवाद | २ निरपेक्ष उत्पत्तिवाद |
| ३ सेश्वर विकासवाद | ४ निरीश्वर विकासवाद |
| ५ सेश्वर विकासवाद न० २ | |

आगेकी पक्तियोंमें हम देखनेका यत्न करेंगे कि इनमेंसे कौन सी प्रक्रिया हमारी विचारशक्ति और हृदयको सतुष्ट करती है ।

चतुर्थ परिच्छेद

पिछले परिच्छेदमें हम कह चुके हैं कि निरपेक्ष विकास-सिद्धान्त-के अनुसार विश्वका विकास बिल्कुल स्वतंत्र रूपसे यन्त्रिय शैलीपर होता है, उसके पीछे किसी विचार, उद्देश या चेतन सत्ताका हाथ नहीं रहता। पाश्चात्य दार्शनिक जगत्में इस प्रकारके विकासक्रमके समर्थक टिंडाल Tyndall, हक्सले Huxley स्पेन्सर Spencer आदि समझे जाते हैं। यद्यपि नास्तिकवादके इस प्रबल प्रवाहमें वहने पाठे सभी दार्शनिकोंने इस सिद्धान्तको अपनाया है और उसकी व्याख्या करनेका प्रयत्न किया है, परन्तु स्पेन्सरकी सिंथेटिक फिलॉसफी Synthetic Philosophy में उसका विकास या चित्रण सबसे अधिक सुन्दर, आकर्षक और स्पष्ट रूपमें हुआ है। सिंथेटिक फिलॉसफीमें हमारा आशय स्पेन्सरकी उस प्रथमालास है जिसकी रचना उसने प्राथमिक अवस्थासे अंतिम अवस्थातकका विकास-क्रम विज्ञानके उद्देशसे की थी। इस प्रथमालाके भीतर उसके पाँच ग्रन्थ सम्मिलित हैं—

- 1 First Principles and Essays
- 2 Principles of Biology
- 3 Principles of Psychology
- 4 Principles of Sociology,
- 5 Principles of Ethics

इन पॉंचों पुस्तकोंके सम्मिलित सिद्धान्तोंपर जिन विचारोंकी प्राणप्रतिष्ठा की गई है, उन्हे ही स्पेसरकी सिथेटिक फिलसफीके नामसे कहा जाता है। निरीक्षर या निरपेक्ष विकास-सिद्धान्तका सबसे अधिक पूर्णताके साथ और सबसे अधिक सुन्दर एव आकर्षक रूपमें चित्रित करनेका श्रेय स्पेसरकी इस पुस्तकमालाको ही प्राप्त हुआ है। इन पुस्तकोंद्वारा उसने प्रारम्भिक नैबुलासे लेकर मानव-जीवनके उच्चतम आचारसम्बन्धी सिद्धांतोंका विकास क्रमबद्ध रूपमें प्रस्तुत करनेका प्रयास किया है।

स्पेसरके उस सारे विवेचनके मूल आधार यह ही प्राकृतिक नियम हैं, जिनकी स्थापना नैतिक विज्ञानने की है। उर्हींके द्वारा उसने अपनी सारी विकासप्रक्रियाका सचाटन किया है। इस दृश्यमान् जगत् या अपने सौरमण्डलके विकासके उपपादनके लिए उसने लाप्लासके नैबुलागळे सिद्धांतको अपनाया है, और उसी नैबुलर थ्रैलीसे इस भौतिक जगत्का विकास दिखाया है। सिथेटिक फिलसफीकी सबसे पहली पुस्तक *First Principles & Essays* का प्रतिपाद्य विषय यही है। इस प्रकार भौतिक जगत्की उत्पत्तिके बाद उसने विविध प्राणियोंका विकास कैसे हुआ, इसकी विशद व्याख्या स्पेसरने अपनी दूसरी पुस्तक *Principles of Biology* में की है। जीवन-विकासकी इस प्रक्रियामें उमे हेमार्क और डार्विनके प्राकृतिक निर्वाचन आदि सम्बन्धी नियमोंको स्वीकार करना पडा है। उसके बाद अपनी तीसरी पुस्तक *Principles of Psychology* में उसने प्राणि-जगत्के होनेवाले क्रमिक मनोविकासका प्रतिपादन किया है और चौथी पुस्तक *Principles of Sociology* में

चतुर्थ परिच्छेद

पिछले परिच्छेदमें हम कह चुके हैं कि निरपेक्ष विकास-सिद्धान्त-के अनुसार विश्वका विकास त्रिलकुल स्वतंत्र रूपसे यथैव शैलीपर होता है, उसके पीछे किसी विचार, उद्देश या धेतन सत्ताका हाथ नहीं रहता। पाश्चात्य दार्शनिक जगत्में इस प्रकारके विकामक्रमके समर्थक टिंडाल Tyndall, हक्सले Huxley स्पेन्सर Spencer आदि समझे जाते हैं। यद्यपि नास्तिकवादके इस प्रचल प्रवाहमें बहने वाले सभी दार्शनिकोंने इस सिद्धान्तको अपनाया है और उसकी व्याख्या करनेका प्रयत्न किया है, परंतु स्पेन्सरकी सिथेटिक फिलॉसफी Synthetic Philosophy में उसका विकाम या चित्रण समझे अधिक सुन्दर, आकर्षक और स्पष्ट रूपमें हुआ है। सिथेटिक फिलॉसफीसे हमारा आशय स्पेन्सरकी उम प्रथमालासे है जिमकी रचना उसने प्राथमिक अवस्थासे अन्तिम अवस्थातकका विकास-क्रम दिखानेके उद्देशसे की थी। इस प्रथमालाके भीतर उसके पाँच ग्रंथ सम्मिलित हैं—

- 1 First Principles and Essays
- 2 Principles of Biology
- 3 Principles of Psychology
- 4 Principles of Sociology,
- 5 Principles of Ethics

इन पाँचों पुस्तकोंके सम्मिलित सिद्धान्तोंपर जिन विचारोंकी प्राणप्रतिष्ठा की गई है, उन्हें ही स्पेन्सरकी सिथेटिक फिलासफीके नामसे कहा जाता है। निरीदर या निरपेक्ष विकास-सिद्धान्तको सबसे अधिक पूर्णताके साथ और सबसे अधिक सुन्दर एवं आकर्षक रूपमें चित्रित करनेका श्रेय स्पेन्सरकी इस पुस्तकमालाको ही प्राप्त हुआ है। इन पुस्तकोंद्वारा उसने प्रारम्भिक नैबुलासे लेकर मानव-जीवनके उच्चतम आचारसम्बन्धी सिद्धांतोंका विकास क्रमबद्ध रूपमें प्रस्तुत करनेका प्रयास किया है।

स्पेन्सरके उस सारे विवेचनके मूल आधार यह ही प्राकृतिक नियम है, जिनकी स्थापना नैतिक विज्ञानने की है। उर्हींके द्वारा उसने अपनी सारी विकासप्रक्रियाका संचालन किया है। इस दृश्यमान् जगत् या अपने सौरमण्डलके विकासके उपपादनके लिए उसने लालासके नैबुलाजाले सिद्धांतको अपनाया है, और उसी नैबुलर जैलीसे इस भौतिक जगत्का विकास दिखाया है। सिथेटिक फिलासफीकी सबसे पहली पुस्तक *First Principles & Essays* का प्रतिपाद्य विषय यही है। इस प्रकार भौतिक जगत्की उत्पत्तिके बाद उसमें त्रिविध प्राणियोंका विकास कैसे हुआ, इसकी विशद व्याख्या स्पेन्सरने अपनी दूसरी पुस्तक *Principles of Biology* में की है। जीवन-विकासकी इस प्रक्रियाओंसे लेमार्क और डार्विनके प्राकृतिक निर्वाचन आदि सम्बन्धी नियमोंको स्वीकार करना पडा है। उसके बाद अपनी तीसरी पुस्तक *Principles of Psychology* में उसने प्राणि-जगत्के होनेवाले क्रमिक मनोविकासका प्रतिपादन किया है और चौथी पुस्तक *Principles of Sociology* में सामाजिक

व्यवस्थाका प्रश्न उठाकर उसके क्रमिक विकासकी विशद विवेचना की गई है। अतत अपनी पाँचवीं और अन्तिम पुस्तक Principles of Ethics के लिए उसने मानव-जीवनके सर्वोत्तम भाग आचारशास्त्रका चुना है। इस प्रकार स्पेसरकी इन पाँचों पुस्तकोसे विकास-सिद्धान्त पूर्णरूपसे स्पष्ट हो जाता है और अपनी आदिम अवस्थासे क्रमशः विकसित होने होते जगत् किस प्रकार वर्तमान अवस्था तक पहुँचा, इसका परिज्ञान पाठकको भली भँति हो जाता है। स्पेसरकी इस सारी विवेचनाने सम्बन्धमें दो बात विशेष रूपसे ध्यान देने योग्य हैं—

१ अन्य नास्तिक दार्शनिकोंकी भँति स्पेसरने भी आदिसे अन्त तक सारे विक्रामको नितात निरपेक्ष रूपसे माना है, उसके पीछे विकास संचालन करनेवाली किस चेतन सत्ताकी आवश्यकता या उपयोगिता उसे प्रतीत नहीं हुई।

२ स्पेसरके विचारानुसार यह विक्राम-प्रक्रिया अनवरत रूपसे चली जा रही है, इसलिए जड और चेतन जगत्के बीच, जीवन और विचार शक्तिके बीच, अथवा पशु-मस्तिष्क और मानव-मस्तिष्कके बीच कोई अन्तर नहीं छूटा है, जिसकी पूर्तिके लिए विशेष प्रयत्नका प्रयोजन हो।

अभी विक्राम सिद्धान्तके स्पष्टीकरणके लिए बहुत कुछ टिप्पण जानिकी आवश्यकता है, इस लिए अगली पक्तियोंमें जड-जगत् और चेतन-जगत्का विकास, उत्क्रांतिवाद या विकासवादके अनुसार स्पष्टतर रूपसे पृथक् पृथक् निरूपण करनेका प्रयास करेगे और उसके बाद दोनोंपर एक आलोचनात्मक दृष्टि डालेंगे।

विश्व-विकास

विश्व-विकाससम्बन्धी इस सिद्धान्तके स्पष्टीकरणसे पहले यह बात ध्यानमें रख लेनी चाहिए कि विश्व-विकासकी समझको हल करते समय हैकल, हक्सले और स्पेसर आदि पाश्चाय दार्शनिक अपने-अपने सौर-मण्डलसे आगे नहीं जाते हैं। उनका प्रधान लक्ष्य इस सौर-मण्डलका, जिससे हमारी और उनकी इस पृथिवीका सम्बन्ध है, विकास दिखाना मात्र है, इसके अतिरिक्त विश्वके अन्य सौर-मण्डलोंकी उत्पत्ति आदिके विषयमें कोई विशेष विवेचना न करके वे हमसे आशा करते हैं कि इसी सौर-मण्डलकी नाई अन्य सौर-मण्डलोंके विकासकी कल्पना हम स्वयं कर सकेंगे। अस्तु।

हमने ऊपर लिखा था कि विश्व विकासका विवेचन करते समय हैकल, हक्सले और स्पेसर आदिने लालासकी नैबुलागोली कल्पनाको अपनाया है, और उसीके आधारपर अपने सारे भवनकी स्थापना की है। लालासकी इस नैबुलासम्बन्धी कल्पना और विश्व-विकासके सम्बन्धमें पाश्चाय विद्वानोंके विचारोंका सार यह है कि अपनी प्रारम्भिक अवस्थामें हमारा सौर-मण्डल एक था, अर्थात् उस समय तब चन्द्रमा और पृथिवी आदि अन्य ग्रह-उपग्रहोंकी सृष्टि नहीं हुई थी। उस समय यह सारा सौर-मण्डल जो आज भिन्न भिन्न भागोंमें विभक्त हो रहा है, गोलाकार प्रकाशमान् गैसका एक पिंड था। इस गोल पिंडको ही लालास नैबुला शब्दसे कहता है। उस समय इस नैबुलाके भीतर बड़ी तीव्र गति हो रही थी। शनैः शनैः कालक्रमके परिवर्तनके साथ ही साथ इस आदिम नैबुला-पिंडकी परिस्थितिमें भी परिवर्तन होने लगा, नैबुलाका वह

स्वरूप क्रमशः शैत्य-सयोगसे द्रव और ठोसरूपमें परिवर्तित होने लगा । इसी समय उस एक पिंडसे विभक्त हो अनेक ग्रह-उपग्रहोंका आनिर्भाव हुआ । जिस प्रकार, यदि गीली मिट्टीको गोफनमें रखकर जोरसे घुमाया जाय तो उसके बहुतसे छोटे छोटे कण निकलकर बाहर चारों ओर फैल जाते हैं, इसी प्रकार अत्यन्त वेगसे भ्रमण करनेवाले इस नैबुल-पिंडके अनेक छोटे छोटे अणु उससे अलग हो गये, परन्तु अलग हो जानेपर भी उन छोटे अणुओंकी गति ज्योंकी त्यों स्थिर रही और अपने केन्द्रीय नैबुलाकी भाँति यह छोटे अणु भी बराबर उसी प्रकार गतिमान् बने रहे । दूसरी ओर क्रमिक शैत्यकी वृद्धिसे केन्द्रीय नैबुला और उससे छितराये हुए अणु छोटे अणुओंमें जमाव प्रारम्भ हो गया, इस प्रकार उन छितराये हुए पिंडोंसे अनेक ग्रह-उपग्रहोंकी सृष्टि हुई और बीचके केन्द्रीय नैबुलाके सूर्यका रूप धारण किया । सक्षेपमें हमारी पृथ्वी और हमारे सौर-मण्डलकी उत्पत्तिकी यही कहानी है, जिसकी कल्पना लाप्लास आदि पाश्चात्य विद्वानोंके मस्तिष्कसे हुई है । लाप्लास आदिकी इस विकास-प्रक्रियाके सम्बन्धमें हमें निम्न बातोंका विशेष रूपसे ध्यान रखना चाहिए, वह हमें इस विकास-क्रमकी सापेक्षता और निरपेक्षताके निर्णयमें सहायता दे सकेंगी ।

१—वह विकास-प्रक्रियाकी प्रारम्भिक अवस्था, द्रव्य और शक्ति-की सत्ता स्वीकार करते हैं जिनसे कि उनके अभीष्ट नैबुलाकी रचना हुई ।

२ इस द्रव्य और शक्तिके नियंत्रण करनेवाले नियमोंकी सत्ता भी यह स्वीकार करते हैं । नैबुलाके अदिम समुच्चयपर भी उन्हें कोई आपत्ति न करनी चाहिए ।

३ अन्य सौर-मडलोंके विकासका ध्यान रखते हुए इस बातको भी वह स्वीकार करेंगे कि उस आदिम द्रव्य और शक्तिसे इस प्रकारके अनेक नैबुला उत्पन्न हुए होंगे ।

४ पृथ्वी आदि ग्रह-उपग्रहोंको वह उसी नैबुलाके टुकड़े बतलाते हैं, जो अत्यन्त वेगसे घूमते समय उससे निकलकर अलग हो गये थे । अपने परम्परागत अभ्यासके कारण उनमें बराबर गति होती है ।

५ अन्तिम और सबसे मुख्य बात यह है कि यह सारा कार्य बिना किसी विचारशील शक्तिके संचालनके, केवल जड़ प्रकृतिके अधःपरिणामसे स्वयं हो रहा है ।

इस सिद्धान्तके जन्मदाता लाप्लासके सम्बन्धमें कहा जाता है कि उसने अपनी पुस्तकको लिखकर नेपोलियनको समर्पण करना चाहा, उस समय नेपोलियनने उससे पूछा कि लाप्लास, लोग कहते हैं कि तुमने इतनी बड़ी पुस्तक विज्ञान-निर्माणके सम्बन्धमें लिखी, परन्तु सारी पुस्तकमें कहीं एक बार भी उसके निर्माताका उल्लेख नहीं किया ? इसके उत्तरमें लाप्लासने स्पष्ट शब्दोंमें उत्तर दिया कि मुझे इस प्रकारकी किसी निरर्थक और अनावश्यक कल्पना करनेका प्रयोजन ही दिखाई न दिया ।

सजीव उत्क्रान्ति

इस प्रकार चेतनाधिष्ठानके बिना ही, नैबुलासे इस सौर-मण्डल और उसके साथ ही हमारी पृथ्वीका निर्माण हो जानेके बाद सजीव उत्क्रांतिका प्रश्न रह जाता है, अर्थात् ससारमें विचरण करनेवाले विविध प्राणियोंकी उत्पत्ति कैसे हुई । आस्तिक विचारकोंने प्रायः उत्पत्तिवाद या इसी प्रकारकी पद्धतिका आश्रय लेकर

स्वरूप क्रमशः शैत्य-सयोगसे द्रव और ठोसरूपमें परिवर्तित होने लगा । इसी समय उस एक पिंडसे विभक्त हो अनेक ग्रह-उपग्रहोंका आनिर्माण हुआ । जिस प्रकार, यदि गीली मिट्टीको गोफनमें रखकर जोरसे घुमाया जाय तो उसके बहुतसे छोटे छोटे कण निकलकर बाहर चारों ओर फैल जाते हैं, इसी प्रकार अत्यन्त वेगसे भ्रमण करनेवाले इस नैबुला-पिंडके अनेक छोटे छोटे अंश उमसे अलग हो गये, परंतु अलग हो जानेपर भी उन छोटे अंशोंकी गति ज्योंकी त्यों स्थिर रही और अपने केन्द्रीय नैबुलाकी भाँति यह छोटे अंश भी बराबर उसी प्रकार गतिमान् बने रहे । दूसरी आर क्रमिक शैत्यकी वृद्धिसे केन्द्रीय नैबुला और उससे छितराये हुए अथ छोटे अंशोंमें जमाव प्रारम्भ हो गया, इस प्रकार उन छितराये हुए पिंडोंसे अनेक ग्रह-उपग्रहोंकी सृष्टि हुई और बीचके केन्द्रीय नैबुलाने सूर्यका रूप धारण किया । संक्षेपमें हमारी पृथ्वी और हमारे सौर-मण्डलकी उत्पत्तिकी यही कहानी है, जिसकी कल्पना लाप्लास आदि पाश्चात्य विद्वानोंके मस्तिष्कसे हुई है । लाप्लास आदिकी इस विकास-प्रक्रियाके सम्बन्धमें हमें निम्न बातोंका विशेष रूपसे ध्यान रखना चाहिए, वह हमें इस विकास-क्रमकी सापेक्षता और निरपेक्षताके निर्णयमें सहायता दे सकेंगी ।

१—यह विकास-प्रक्रियाकी प्रारम्भिक अवस्था, द्रव्य और शक्ति की सत्ता स्वीकार करते हैं जिनसे कि उनके अभीष्ट नैबुलाका रचना हुई ।

२ इस द्रव्य और शक्तिके नियंत्रण करनेवाले नियमोंकी सत्ता भी यह स्वीकार करते हैं । नैबुलाके अदिम समुच्चयपर भी उनमें कोई आपत्ति न करनी चाहिए ।

प्रकाश पडता है, परन्तु वस्तुतः जीवनका प्रारम्भ कैसे हुआ—चेतन-जगत्में चेतनाकी उत्पत्ति कहाँसे हो गई—इस प्रश्नका कोई सन्तोष-जनक उत्तर नहीं मिलता। फिर भी इस प्रश्नको आगे आलोचनाके लिए छोड़कर इस समय डार्विन और लेमार्कके अनुसार ससारमें विविध जातिके प्राणियोंकी उत्पत्ति कैसे हुई, यही देखनेका यत्न करेंगे।

विकास-सिद्धान्तके अनुसार ससारके सारे प्राणियोंकी उत्पत्तिका मूल कलछ-रसके कीटाणु ममक्षे जाते हैं। अनन्त पीढियों और अनन्त कालके बाद उन्हीं कीटाणुओंसे क्रमशः परिवर्तित होते होते मछली, मेंढक, हाथी, घोटा, बन्दर आदिकी उत्पत्ति हुई है। स्वयं मनुष्य भी अपने पूर्वज बन्दरोका एक सशोभित सस्करण है और इस विकास सिद्धान्तके अनुसार उसके आदि मूल भी कलछ-रसके वही कीटाणु हैं। इन कीटाणुओंकी कुछ विशेषताएँ हैं, इन्हीं विशेषताओंके कारण उन विविध प्राणियोंका विकास सम्भव हो सका है। इन विशेषताओंका दिग्दर्शन संक्षेपमे करा देनेसे इस विषयका स्पष्टीकरण बहूत सरलतासे हो जायगा।

१—यह कीटाणु स्वयं विभागद्वारा अपनी सत्यानुद्धि करते हैं, अर्थात् एक कीटाणु स्वतः विभक्त होकर दो बन जाता है, इसी प्रकार दोसे चार और चारसे आठ बनते जाते हैं और इस प्रकार इनकी सत्यानुद्धि होती है।

२—इनमें आकस्मिक रूपसे स्वतः परिवर्तन होता रहता है। इसलिए कभी कोई दो कीटाणु मिलकुल समान पैदा नहीं होते, बल्कि

उन्के निर्माणकी व्यवस्था दी, परंतु नास्तिक विचारक तो ईश्वर जैसी किसी चेतन सत्ताको कब स्वीकार कर सकते थे ? उन्होंने इस सजीव उत्क्रान्तिके लिए भी विकासवादका आश्रय लिया । जिस प्रकार जड़-जगत् आदिम नैबुलाकी स्थितिमें परिमार्जित और क्रमशः विकसित होते होते अपनी वर्तमान अवस्थाको प्राप्त हुआ है, उसी प्रकार चेतन-जगत् एक-घटकगण्डे अदिम क्षुद्र प्राणी अर्थात्से क्रमशः विकसित होते होते मानव-समाजकी उच्च अवस्था तक पहुँचा है । अर्थात् सजीव उत्क्रान्तिका आदिम रूप है और मनुष्य उसकी अन्तिम अप्रति । इस बीचके क्रमिक विकासका ही परिणाम ससारके अन्य विभिन्न प्राणियोंकी श्रेणियों हैं । प्राणियोंकी यह विभिन्न श्रेणियाँ किस क्रमसे और किस किस समय उत्पन्न या विकसित हुईं, इन सबका निस्तृत निरूपण डार्विनके *Origin of the Species* और *Descent of Man* नामक ग्रंथोंमें किया गया है । हम यहाँ उस सारे विकास-क्रमको प्रस्तुत न कर केवल उन मौलिक सिद्धांतोंका उल्लेख करेंगे जिनके आधारपर विकास-प्रक्रियाका संचालन हो रहा है । विकास-प्रक्रियाका नियंत्रण करनेवाले इन मौलिक नियमोंके विषयमें पाश्चात्य विद्वानोंमें मुख्यतः दो प्रकारके विचार प्रचलित रहे हैं, एक डार्विनका आकस्मिकभेदवाद और दूसरा लेमार्कका परिस्थितिवाद । परन्तु अन्तिम समयमें स्वयं डार्विनने भी लेमार्कके परिस्थितिवादको अपना लिया है, जिसका प्रमाण उनके अन्तिम ग्रंथोंमें पदे पदे मिलता है ।

जीवन-विकासके सम्बन्धमें डार्विन और लेमार्कके विवरणोंसे इसमें संदेह नहीं कि विभिन्न जातियोंके प्राणियोंके विकासपर बहुत कुछ

स्थिति कायम रख सका है, उसकी गणना जगत्के जीते जागते प्राणियोंमें हो सकी है और शेषने इसी जीवन-सम्राममें वीरगति पाई, आज भी उनकी इस नश्यर देहके अप्रशिष्ट अस्थि-पजर भगवती वसुधराके कोशमें यत्र तत्र दिखाई दे जाते हैं। प्रकृति दुर्बलोंको पसन्द नहीं करती, कमजोरोंके लिए ससारमें स्थान नहीं है। अगर तुम निर्बल हो, कमजोर हो, तो मिटा डाले जाओगे, नाश कर दिये जाओगे, ससारके समर-क्षेत्रमें दुर्बलोंकी आवश्यकता नहीं है। योग्य-तम प्राणी ही उसमें अपनी स्थिति कायम रख सकते हैं। इसीको डार्विनके शब्दोंमें Survival of the Fittest का सिद्धान्त कहते हैं और प्रकृतिके इसी योग्यतम निर्वाचनका नाम डार्विनने Natural Selection रखा है।

हमने ऊपर कहा था कि कलल-रसके कीटाणुओंमें प्रतिक्षण परिवर्तन होते रहते हैं, इस लिए उनमें कोई एक कीटाणु दूसरेकीटाणुके समान पैदा नहीं होता, उनके साथ ही यह परिवर्तन—यह विशेषता—पैत्रिक सम्पत्तिके रूपमें उसकी परवर्ती सन्ततिमें भी सन्नात होती रहती है। यह विशेषता—यह भेद जो कि उनके बाह्य आकारमें—देहमें—होता है, उनके जीवन-सम्रामके लिए उपयोगी भी हो सकता है और अपकारक भी। उनके देहमें उत्पन्न हुआ कोई नूतन अणु उन-के जीवन-सम्राममें सफलता प्राप्त करनेके लिए सहायक भी हो सकता है, दूसरा कोई अणु इसी प्रकार घातक भी हो सकता है। इन दोनों ही प्रकारके अवयवोंको पैत्रिक सम्पत्तिकी भाँति आगामी सन्ततिमें भी सन्नात होना पडता है। इस प्रकार एक जीवन-सम्राम-सहायक अणु एक पीढीसे दूसरी पीढीमें सन्नात

३—इन कीटाणुओंकी तीमरी विशेषता यह है कि वह अपने भीतर उत्पन्न होनेवाले इन आकस्मिक परिवर्तनोंको अपनी सन्ततिमें समाान्त करते रहते हैं ।

कीटाणुओंकी इहाँ विशेषताओंके ऊपर प्राणि-जगत्की उत्पत्ति, वृद्धि, साम्य और वैषम्य सब कुछ निर्भर है । एक कीटाणुसे पैदा होनेवाले दूसरे कीटाणुमें कुछ तो उसकी पैत्रिक विशेषताएँ समाान्त होती हैं और कुछ नयीन विशेषताएँ उसमें स्वय उत्पन्न हो जाती हैं, इस प्रकार वह एक अशमें अपने पूर्ववर्ती कीटाणुके समान होता है तो दूसरे अशमें उससे भिन्न । इसी क्रमसे इस त्रिभिध प्राणि-जगत्का विकास हुआ है और होता है ।

डार्विनका आकस्मिक-भेदवाद

इस प्रकरणमें डार्विनके Survival of the Fittest ओर Natural Selection के सिद्धान्त भी विशेष महत्त्वपूर्ण और ध्यान देने योग्य हैं । समाारके इस समग्र प्राणि-जगत्में जीवनस्थितिके लिए एक भीषण प्रतिद्वन्द्विता चल रही है । ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार मानव-समाजमें आये दिन व्यापारके लिए राजसत्ताके और सम्मानके लिए भयानक जद्दा-जहद हो रही है । एक व्यक्ति दूसरे व्यक्तिकी, एक दश दूसरे देशकी और एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्रकी बढ़ती नहीं देख सकता, उसे टबा देना चाहता है—नाश कर देना चाहता है । इसी प्रकार प्राणि-जगत्में अपनी स्थिति कायम रखनेके लिए बडी कशम-कश हो रही है और होती रहेगी । इस कशमकशमें, इस प्रतिद्वन्द्वितामें, इस सप्राममें सदैव जिसकी लाली उसकी भैंसके सिद्धान्तने कार्य किया है । जो अपनी शक्तिके बलपर विजयी हुआ वही अपनी

ऊपर ही प्राणियोंके सारे व्यवहार निभर रहते हैं। उनके खाने-पीने, चलने-फिरने आदि सबका संचालन परिस्थितियोंद्वारा ही होता है। एक प्राणीको अपनी परिस्थितियोंसे ग्रहित होकर अपनी गतिके लिए तैरनकी आवश्यकता होती है, दूसरेको उसीके लिए उड़नेका आश्रय लेना पड़ता है। इसी प्रकार अन्य सारी चेष्टाओंके ऊपर भी परिस्थितियोंका प्रभाव पड़ता है। कभी कभी परिस्थितिसे निरश होकर प्राणियोंको ऐसे अवयवोंकी आवश्यकता होती है, जो उस समय उन्हें प्राप्त नहीं होते। यह उसके लिए चेष्टा करते हैं, उसी परिस्थितिमें रहनेवाली उनकी मन्तविको भी उसके लिए यत्न करनेकी आवश्यकता प्रतीत होती है। इस प्रकार किसी नूतन अवयवकी आवश्यकता, उसकी अनुभूति और उसके लिए यत्न उनकी पैत्रिक सम्पत्ति बन जाती है—

करत करत अभ्यासके, जडमति होत सुजान ।

रसरी आवत जातते, सिलपर परत निसान ॥

इस निरंतर पीढ़ी दर पीढ़ी होनेवाले अभ्यासके कारण कालांतरमें उस आवश्यकताकी पूर्ति हो जाती है, अर्थात् उस नूतन अवयवका उभार दिखाई देने लगता है और फिर कालान्तर्गमे वही चलते फिरते सचेष्ट नूतन अंगके रूपमें परिणत हो जाता है। परन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि इस प्रकारके किसी अवयवके विकासके लिए एक लम्बे समयकी—कई पीढ़ियोंकी—आवश्यकता है। किसी विकास-क्रमके अनुसार कई पीढ़ियोंके बाद किन्हीं नवीन अवयवोंसे युक्त प्राणियोंकी नवीन जातिकी उत्पत्ति हो जाती है। प्राणि-जगतकी यह विभिन्न जातियाँ इसी विकास-क्रमसे उत्पन्न हुई हैं।

संक्षेपमें हेमार्कके परिस्थितिवादके अनुसार विकास-प्रक्रियाके संचालनका श्रेय परिस्थिति, कमी, आवश्यकता, अभ्यास, आदत,

और क्रमशः विकसित होता हुआ उसको ससारकी इस कशमकशमें कामयाब बना देता है, उसके जीवनको ध्रुव निर्दिष्ट कर देता है, तो दूसरा घातक अग पीढी दर पीढी सक्रान्त और विकसित होता हुआ किसी दिन उसके जीवनके नाशका कारण बन जाता है। इसी क्रम और नियमके अनुसार डार्विनकी दृष्टिमें इस प्राणि-जगत्का विकास हुआ है। वह प्राणी जो आज हमें जीवित जाग्रत् अस्थानमें देख पड़ते हैं, अपने इस जीवन समाममें विजयी हुए हैं, उन्होंने अपनेको ससारके समर-क्षेत्रके लिए उपयुक्ततम पात्र सिद्ध किया है, इसी लिए प्रकृति देवीने अपनी बरमाला उनके गले पहिनाई है। आज भी उनकी सत्ता दिखाई देती है। दूसरी ओर इहाँके अनेक अमागे भाई-बंधु उत्पन्न हुए, अपनी जीवनस्थितिके लिए लडे, परंतु उनके बाह्य आकारमें होनेवाले परिवर्तन अनुकूल नहीं प्रतिकूल प्रजाहमें जा रहे थे, इस लिए अपने जीवनकी अन्तिम घड़ियाँ गिनते हुए सर्वदाके लिए भगवती वसुधराकी विशाल उदर-दरीमें समा गये। यह था डार्विनका अपना आकस्मिक-भेद-वादका प्रारम्भिक सिद्धान्त। पीछे डार्विनने इस प्रक्रियाके आकस्मिक-भेदवाले अशको हटाकर उसके स्थानपर लेमार्कके परिस्थितिवादको स्वीकार कर लिया, इसी लिए उसके पिछले ग्रंथोंमें आकस्मिक-भेदवादका उल्लेख नहीं मिलता है।

लेमार्कका परिस्थितिवाद

लेमार्कके परिस्थितिवादके अनुसार कोई नवीन परिवर्तन किसी नवीन अवयवकी उत्पत्ति अकस्मात्—स्वत—नहीं हो जाती, बल्कि उनकी उत्पत्तिका श्रेय बाह्य परिस्थितियोंको है। बाह्य परिस्थितियोंके

पञ्चम परिच्छेद

विकासवादपर आलोचनात्मक दृष्टि

पिछले परिच्छेदमें हमने विकासवादके सिद्धान्तका उपपादन करनेका काम किया है। उसके देखनेसे इस बातका पता चलता है कि इस विकासवादके दो अंश हैं जिनमेंसे एकमें जड़-जगत्के विकास और दूसरेमें चेतन-जगत्के विकासकी मीमांसा की गई है। दोनों विकासोंकी प्रक्रिया नितान्त स्वतंत्र रूपसे हो रही है, उसके पीछे किसी विचारशील शक्तिका हाथ नहीं है। परन्तु हमारी दृष्टिमें विकास-सिद्धान्त अपनेमें अपूर्ण है, आगेकी पक्तियोमें हम उसीकी कुछ आलोचनाका प्रयास करेंगे।

जड़-जगत्का विकास जैसा कि पहले कहा जा चुका है एक नैबुलासे हुआ है। यह 'नैबुला' एक वायवीय प्रकाशमान पिण्ड है। भारतके दार्शनिक साहित्यमें भी सृष्टिकी उत्पत्तिके समय इस नैबुलीय पिण्डका दर्शन होता है। ब्राह्मण और स्मार्त साहित्यमें भी इस नैबुलाकी शोधी 'महदण्डमजायत' के रूपमें देखनेकी मिलती है। टागोरके नैबुलाका निर्मापक द्रव्य 'मेटर' पहलेसे मौजूद था, परन्तु भारतीय नैबुला 'महदण्ड' के अग्रव्यवस्था महाभूतोंके 'प्रभिक्त' परमाणुओंसे उत्पत्तिकी आवश्यकता होती है, इसी लिए प्रशस्तपादाचार्यने लिखा है—

“एव समुत्पन्नेषु चतुर्षु महाभूतेषु महेश्वरस्याभिष्यानमात्रा तेज-स्रेभ्योऽणुभ्य पार्थिवाणुसहितेभ्य महदण्डमारभ्यते।”

और विरामतक हो । इन सबके सम्मिश्रणसे ही यह विकास-प्रक्रिया सम्पन्न हो सकी है ।

डार्विनके आकास्मिक भेदवाद और लेमार्कके परिस्थितिवादपर तुलनात्मक दृष्टि डालनेसे यह परिणाम निकलता है कि दोनोंके अनुसार प्राणियोंकी योनियाँ नियत नहीं हैं । वन्कि वह अनियत और अनन्त है । उनकी उत्पत्ति विकास-प्रक्रियाके अनुसार हुई है । डार्विनके अनुसार प्राणियोंके भीतर उत्पन्न होनेवाले भेद—नवीन अणयन—सर्नथा आकास्मिक हैं, परन्तु लेमार्ककी दृष्टिमें उनकी उत्पत्तिका श्रेय परिस्थितियोंको है । परिस्थिति, आवश्यकता, अभ्यास, आदत और विरासतमे ही उनका विकास हुआ है । डार्विनके अनुसार आकास्मिक रूपसे होनेवाले यह परिवर्तन ही नूतन योनियोंके सृष्टा हैं । परन्तु लेमार्कके अनुसार परिस्थितिके कारणसे उत्पन्न हुई विशेषताकी विरासतसे विविध योनियोंकी सृष्टि हुई है । डार्विनके अनुसार पहले अणयन—इन्द्रिय—की उत्पत्ति होती है और उसके बाद उसका उपयोग किया जाता है । परन्तु लेमार्कके अनुसार पहले उस कार्यकी आवश्यकता अभ्यास एव आदतकी उत्पत्ति होती है और उसके बाद निरन्तर अभ्यासके कारण नूतन अणयनका विकास हो जाता है । डार्विन प्रकृतिको नूतन अणयनोंका श्रेय देता है, जिनका कि उपयोग पीछेसे जीवन-सम्राममें होता है । परन्तु लेमार्ककी दृष्टिमें प्रकृति प्राणियोंको जीवन-सम्राममें अन्तीर्ण होनेके लिए वाचित करती है और यह सम्राम—यह प्रतिद्वन्द्विता—उम सम्रामका सकल बनानेके लिए आवश्यक अणयनोंको जन्म देती है ।

पञ्चम परिच्छेद

विकासवादपर आलोचनात्मक दृष्टि

पिछले परिच्छेदमें हमने विकासवादके सिद्धान्तका उपपादन करनेका यत्न किया है। उसके देखनेसे इस बातका पता चलता है कि इस विकासवादके दो अंश हैं जिनमेंसे एकमें जड़-जगत्के विकास और दूसरेमें चेतन-जगत्के विकासकी मीमासा की गई है। दोनों विकासोंकी प्रक्रिया नितान्त स्वतंत्र रूपसे हो रही है, उसके पीछे किसी विचारशील शक्तिका हाथ नहीं है। परन्तु हमारी दृष्टिमें विकास-सिद्धान्त अपनेमें अपूर्ण है, आगेकी पक्तियोंमें हम उसीकी कुछ आलोचनाका प्रयास करेंगे।

जड़-जगत्का विकास जैसा कि पहले कहा जा चुका है एक नैबुलासे हुआ है। यह 'नैबुला' एक वायवीय प्रकाशमान पिण्ड है। भारतके दार्शनिक साहित्यमें भी सृष्टिकी उत्पत्तिके समय इस नैबुलीय पिण्डका दर्शन होता है। ब्राह्मण और स्मार्त साहित्यमें भी इस नैबुलाकी शक्ति 'महदण्डमजायत' के रूपमें देखनेको मिलती है। लाप्लासके नैबुलाका निर्मापक द्रव्य 'मेटर' पहलेसे मौजूद था, परन्तु भारतीय नैबुला 'महदण्ड' के अवयवरूप महाभूतोंके 'प्रतिभक्त' परमाणुओंसे उत्पत्तिकी आवश्यकता होती है, इसी लिए प्रशस्तपादाचार्यने लिखा है—

“ एव समुत्पन्नेषु चतुर्षु महाभूतेषु महेश्वरस्याभिध्यानमात्रा तेज-स्रेभ्योऽणुभ्य पार्थिवाणुसहितेभ्य महदण्डमारभ्यते । ”

चारों भूतोंकी उत्पत्ति या विकास हो जानेके बाद तैजस अणुओंके साथ थोड़ी मात्रामे पार्विव अणुओंका संयोग होकर एक तेजामय ' महदण्डमारम्यते ' एक विशाल अण्डाकार पिण्डकी उत्पत्ति होती है। यही ' महदण्ड ' भारतीय माहृत्यका नैबुला है। इसी नैबुला-पिण्डसे त्रिविध विश्वका विकास होता है। परन्तु पूर्ण और पश्चिमके इस नैबुलाके निर्माण और उसके विकासमे उतना ही अंतर है जितना पूर्ण और पश्चिममें। पश्चिमी नैबुला स्वतंत्र है, उच्छृंखल है, उसके ऊपर किसीका अंकुश नहीं है, भारतीय नैबुला नियमित है, नियंत्रित है और महेश्वरके अविघ्नतृणमें विकसित हो रहा है।

इस समस्त सौर-मंडलकी उत्पत्ति इस नैबुलासे उसी अवस्थामें हो सकती है जब कि वह श्वय एक विशेष आकार-प्रकारसे, विशिष्ट गति-विधिसे और विशेष घनता एव विरक्तता आदि आवश्यक और नियमित गुणोंसे युक्त हो। विश्व नियमित है, सौर-चक्र नियंत्रित है। अनियमित पिण्डसे उसकी उत्पत्ति कैसे हो सकेगी? गोफनमें रखी हुई मिट्टीकी भाँति घूमते हुए नैबुलाके भिखरे हुए अणुओंके रूपमें त्रिविध ग्रह और उपग्रहोंकी सृष्टि हुई है, परन्तु इस प्रकारसे अणुओंके बिखरनेके लिए भी एक विशेष प्रकारकी मिट्टीकी आवश्यकता है। वह मिट्टी जो पानीमें घोड़कर बिल्कुल पतली कर दी जाय, इस कार्यके लिए उपयुक्त न होगी। लोटेके भीतर जल भरकर और डोरीमें बाँधकर उसे तेजीके साथ घुमाया जाय, तो लोटेके टेढ़ा तिरछा और उलटा हो जानेपर भी उससे पानीकी एक बूँद भी बाहर नहीं गिर सकती। चिकनी मिट्टी अत्यंत कटी मानकर उसे गोफनमें घुमानेका परिणाम भी यही होगा, उसका एक कण भी बाहर नहीं जा सकता।

इसी लिए यह मिश्री भी सौर-मण्डलके निर्माणके लिए उपयुक्त न होगी। हॉ, यदि सरलताम प्रियर जानेवाली रस्ती मिश्रीको एक विशेष परिमाणके साथ जलमें मिश्रकर गोरूनद्वारा घुमाया जाय तो सम्भव है कि उममेके कुछ कण इपर उधर बिखर जायें। फलत नैबुलासे सौर-मण्डलकी उत्पत्तिके लिए भी उसमें एक विशेष आकार-प्रकार, एक विशेष गति-प्रिधि और विशेष घन-विरल भावकी आवश्यकता है। इतने अधिक नियमित सौर-चक्रकी उत्पत्ति उच्च-बल प्रकृतिकी अधगतिसे हुई है, यह विश्वास करनेको साधारण बुद्धि भी तैय्याग नहीं दीवनी, इसलिए डा० फिट्टने लिखा है—

The solar system could only have been evolved out of its nebulous state into that which it now presents if the nebula possessed a certain size, mass, form and constitution—if it was neither too rare nor too dense, neither too fluid nor too tenacious, if its atoms were all numbered, its elements all weighed its constituents all disposed in due relations to each other—that is to say only if the nebula was in reality as much a system of order for which intelligence alone could account, as the worlds which have been developed from it

Theism Pp 191-192

फलत लाप्राप्तके प्रसिद्ध नैबुलाका आश्रय लेकर भी विकास-सिद्धांत अपूर्ण रह जाता है। उस विशेष आकार-प्रकारके लिए, उस विशेष गतिके लिए और उस विशेष घन-विरल भावके लिए वह ताक रहा है। उस नियम, उस क्रम और उस परिणामका,

जिसकी उस विश्व-निकासके लिए नैबुलको आवश्यकता है, पैदा करना अथ प्रकृतिकी उच्छृंखल गतिकी शक्तिके बाहर है, इसी लिए हक्सले जैसा प्रकृतिवादका सच्चा समर्थक भी अकुठित भावसे स्वीकार कर चुका है कि-

The most thorough going evolutionist must at least assume a primordial molecular arrangement, of which all the phenomena of the universe are the consequences, and he is thereby at the mercy of the theologian who can always defy him to disprove that this primordial molecular arrangement was not intended to evolve the phenomena of the universe

विकामवादकी आयोपात आलोचना करनेके बाद पक्ष विकाम-वादीको भी कमसे कम उस आदिम क्रम-स्थापनको स्वीकार करना पड़ेगा, जिससे कि इन विविध विश्वकी सृष्टि हुई और इस क्रम-स्थापन की समस्याके हल करनेके लिए उसे मूल तत्त्ववादका आश्रय लेना ही पड़ेगा। इस मूल तत्त्ववादके आदि-क्रम स्थापनके वश ही इस विश्वका विकास सम्भव हुआ है। इस बातको अस्वीकार करनेका सामर्थ्य विकासवादकी तर्कनाओं और कल्पनाओंमें नहीं है।

फलतः विश्व-निकासका मूल वह आदि-क्रम कहाँसे आया ? उस नैबुलमें वह नियमित आकार-प्रकार, नियमित गति विधि और नियमित घन-विरलभाव कैसे उत्पन्न हुआ ? इन सत्र प्रश्नोंका उत्तर देनेका साहस हक्सले जैसे पक्षे प्रकृतिवादी भी न कर सके, उन्हें भी इन प्रश्नोंका उत्तर इन समस्याओंका हल दिखाई दिया, तो एक मात्र Teleology में। यह सृष्टि-उत्पत्तिसम्बन्धी प्रश्नोंमेंसे एक है,

जिसका उत्तर हमारे नहीं हक्सलेके शब्दोंमें विकासवादके पास नहीं है ।

इसी प्रकार लाप्लासके नेबुला या उसके मूल द्रव्यमें होनेवाली आदिम गतिका कारण क्या है, इस प्रश्नके लिए भी विकासवाद परमुखापेक्षी है । विकास-सिद्धान्तकी आद्यत आलोचना करनेके बाद Emil-
deu-Bois-Regmond ने Berlin Academy of Science के
Laeipzig वाले अधिवेशनके समय (१८८०) अपने प्रसिद्ध
व्याख्यानद्वारा विकास-शास्त्रियोंके सामने सरल समस्याएँ रखी थीं । यह
समस्याएँ सचमुच इतनी अधिक महत्त्वपूर्ण हैं जिनका उत्तर विका-
सवादके पास है ही नहीं, इस त्रिण हम विकास सिद्धान्तको स्वत
अपूर्ण कहते हैं । उन्हीं समस्याओंमेंसे एक समस्या इस आदिम गतिकी
है । हैकलने अपने (Law of Substance) द्रव्य-नियमके द्वारा
इसे हल करनेका प्रयास अग्रग्य किया है परन्तु उसमें वह सफल हो
सका है, ऐसा नहीं कहा जा सकता ।

सन् १९१४ के विज्ञान-सप्ताहमें प्रसिद्ध व्याख्याता डा० फ्लीमिंग-
ने इस विकासके पीछे कार्य करनेवाली एक विचारशील शक्तिका उप-
पादन बड़े सुन्दर और सुगोचर रूपमें किया है । विश्वके भीतर क्रम
और नियम काम कर रहे हैं, विश्वमें एक प्रकारकी स्थिरता है, विश्वके
भीतर विविध संचालन हो रहा है और यह सब है बोधगम्य । बहुत
अशतक मानव-बुद्धि उसे समझनेका यत्न कर सकती है । यह सब
बातें ऐसी हैं जिनका उपपादन किसी विचारशील शक्तिकी सत्ता
स्वीकार किये बिना नहीं हो सकता । किसी भी बड़े कार्यको सुव्य-
भिन्न संचालन करनेके लिए हमें विचारशक्तिकी आवश्यकता

पडती है। रेलका प्रबन्ध हो रहा है। सारे भारतमें क्या सारे सप्ताहमें रेलोंका जाल बिछा हुआ है। डॉक, पैसेंजर, एक्सप्रेस, माल और स्पेशल सत्र ट्रेनें छूटती हैं, सब रुकती हैं, परन्तु कितने व्यवस्थित रूपसे। किसी प्रकारकी कोई बाधा उपस्थित नहीं होती। परन्तु उन सत्रका संचालन किसी विचारशील दिमागके बिना तो नहीं हो रहा है? बिना किसी विचारशील शक्तिके रेलकी व्यवस्था स्थिर नहीं रह सकती। इसी प्रकार सैन्य-संचालनके लिए भी असाधारण विचार-शक्तिकी आवश्यकता पडती है। फलतः हम जहाँ कहीं भी कोई क्रम, नियम और व्यवस्था देखते हैं स्वाभाविक रीतिमें इस परिणामपर पहुँचते हैं कि उसके पीछे अनशय ही कोई विचारशील हाथ कार्य कर रहा है।

१-हममेंसे बहुतसे व्यक्ति ऐसे होंगे जो प्रातः काठके समय भ्रमण करनेके लिए किसी सुन्दर बगीचेमें जाते हैं। उनके माथे उनका जेठा जूता उँगली पकड़े जा रहा है। बगीचेकी रौसपर दानों और बरानर बरानर एक पक्तिमें सुन्दरताके साथ कटी-छटी मेहदी लगी हुई है। क्यों पिताजी, यह कौनसे पेड़ हैं? यह तो जड़े सुन्दर हैं, केम सीप एक बरानर छटनमें लगे हुए हैं, दूसरे पेड़ तो इतने अच्छे नहीं लगते। कौन है जिसे बच्चेके भोलेपनपर एक बार मुस्काराहट न आ जाय? बेटा, यह अपने आप नहीं उगे हैं, यह तो सास तौरसे लगाये गये हैं। यह उत्तर उन भोले प्रश्नोंका एक निश्चित और नियमित उत्तर है। हमारे सामने एक सुन्दर प्रशांत मनन खड़ा है, अपने पाममें निकलने हुए राहगीरसे हमन पूछ-क्यों भाई, यह मकान किसने बनवाया है? हमारे प्रश्नक

कार्यमें सुन्दर रूपमें सलग्न रहे। परन्तु एक धार तो उन नियमों, उस क्रम और व्यवस्थाके स्थापित करनेके लिए किसी दिमागकी आवश्यकता होगी ही। उसके बिना सिद्धांत और अनुभवकी विषमता दूर नहीं की जा सकती।

२—हम इस जगतको अस्थिर समझते हैं, परन्तु उस अस्थिरताके भीतर भी एक विशेष प्रकारकी स्थिरता है। हमारी फूल-कुटीके सामने वह देखो जमुनाकी धारा बह रही है। वह कितनी अस्थिर है! इतनी अस्थिर जितनी कि दुनियाकी कोई वस्तु हो सकती है। जमुना-जलके वह कण जो आज मेरी फूल-कुटीके सामनेसे जा रहे हैं, कठ प्रयाग पहुँचकर भगवती भागीरथीकी तरल तरंगोंमें विलीन हो जायेंगे और परसे उस अनन्त, हाँ, उस भयानक क्षार-सागरकी गोदमें पहुँचकर विश्राम करेंगे। इस जमुनाकी धारामें इतनी तो है अस्थिरता, फिर भी मैं देखता हूँ कि जमुनाकी धारा मेरे स्मरणमें सदासे यों ही बह रही है। मुझे अपने शैशवसे याद है कि एक दिन भी ऐसा नहीं हुआ कि जिस दिन जमुनाके भीतर पाई जानेवाली अस्थिरताके कारण उस धाराके दर्शन न हुए हों। यह है जमुनाकी अस्थिरताके भीतर पाई जानेवाली स्थिरता। इसी प्रकार इस अस्थिर विश्वके भीतर भी एक प्रकारकी स्थिरता पाई जाती है और यह स्थिरता ही इस विश्वके पीछे कार्य करनेवाले ज्ञान्तदर्शी दिमागकी सच्चा सिद्ध करनेके लिए एक प्रबल प्रमाण है। ससारके कार्य-क्षेत्रमें हमारा अनुभव है कि जिस जगह जितनी अधिक मात्रामें हमें इस स्थिरताका आलोक दिखाई देता है, उसके पीछे उतना ही विशाल दिमाग भी दिखाई देता है। एक साधारण राजने साधारण

तौरपर इटें गटकर एक रईसा कमजोर भवन बटा किया हे । उस राजका नितना बटा दिमाग है लगभग उतनी ही स्थिरता उसकी इस कृतिमें उपलब्ध होती है । दूसरी ओर एक अत्यन्त सुयोग्य इंजीनियर एक इमारत बनाते हैं, जिसके लिए सैकड़ों वर्षोंकी स्थिर रहनेकी गारंटी देते हे । इसकी सृष्टि जिस दिमागसे हुई है वह कितना बडा है ? बडा, बहुत बडा ! ! यह विशाल विश्व भी एक विशाल भवन है, जिसमें अरबों प्राणी रास करते हैं और जिसे बनें करोड़ों वर्ष व्यतीत हो चुके । फिर कहे तो यह भी किसी दिमागकी उपज है, इसमें कुछ सन्देह है ? इसी प्रकार किसी जलयानके बनानेके लिए बडे दिमाग और बडी गणनाकी आवश्यकता होती है जिसके ऊपर कि इस जलयानकी स्थिरता निर्भर रहती है । जलयान अनेक बार तूफानकी भयानक लहरोंके थपेटे खाता हुआ कभी उधर जाता, कभी उधर जाता परंतु इन सब शेतानी आफतोंके झेलनेके बाद भी वह स्थिर रहता है । यही उसकी दृढता है और यही तो वह पर्दा है जिसके पीछे असाधारण दिमागकी झलक दिखाई देती है । अगर एक बार लाम्पाम, हक्सले और हैकलसे भी कहा जाय कि तुम्हारी पैसिफिक महासागरकी विशाल-यात्राके लिए एक इस प्रकारके जहाजका प्रबन्ध किया गया है जिसकी रचनामें विशेष गणना और दिमागसे काम नहीं लिया गया है बल्कि उसे एक मात्र भाग्य या अध-प्रकृतिपर छोड दिया गया हे, जड-प्रकृतिकी अध-गतिये ही उसे ठीक बनाया होगा, उसके लिए किसी हिसाब-किताबकी आवश्यकता नहीं, तो इस बातको सुनकर क्या आप आगा करते हैं कि लाप्लास, हैकल और हक्सले उस यात्राके लिए तैयार हो जाते ? नहीं, कभी नहीं । फिर हम इस भगवती वस्तु-प्राके इन विशाल यानमे यात्रा कर रहे

हैं, इस यानके यात्रियोंकी सख्या लगभग १५०० मिलियन (दस लाख) है और उसके साथ उससे कहीं अधिक माल असवाय है। इतना विशाल यान हजारों वर्षोंस निरन्तर दिक्, काल और आकाशके अनन्त सागरमें बड़ी तेजीके साथ यात्रा कर रहा है। क्या इस यानकी रचना बिना किसी प्रकारके परिगणनके एक मात्र जड़-प्रकृतिके अध-भाति विकासके द्वारा ही हुई है ?

एक बात और है, जो हमें विप्रश करती है इस विश्वप्रपञ्चके पीछे किसी मनीषी मस्तिष्ककी स्वतंत्र सत्ता स्वीकार करनेके लिए। और वह है निर्देशक शक्ति। ससारके समग्र पदार्थोंकी सृष्टि कुछ गिने-चुने मौलिक द्रव्योंके परमाणुओंसे हुई है। यह एक सर्वसम्मत सिद्धान्त है। आधुनिक विज्ञानके अनुसार उन मूल तत्त्वोंकी सरया लगभग ८० है और पूर्वीय दार्शनिकोंके विचारसे जगत्के मूल कारणके रूप पंच महाभूत है। इन्हीं ८० प्रकारके (या पँच प्रकारके) परमाणुओंसे इस अनन्त विश्वका विकास हुआ है। इस आत विश्वके केवल इस भागको जिसका कि मानव-जीवनके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है ऊपर ही हम इस प्रश्नकी आलोचना किया करते हैं। खाद्य सामग्री मानव-जीवनके लिए एक अपरिहार्य वस्तु है। इस खाद्य सामग्रीका यदि विभाग और विस्तार किया जाय, तो स्वयं एक विशाल विश्वके रूपमें परिणत हो जायगी। खाद्य सामग्रीके पहरस, उसमेंसे प्रत्येक रसके अन्तर्भूत सैकड़ों पदार्थ और उन सब पदार्थोंमेंमें एक एक अनेक भेद, इस प्रकार केवल हमारी खाद्य सामग्रीका परिगणन भी वस्तुतः गणितकी सीमाके बाहर निकल जाता है। परन्तु इस अनन्त-खाद्य विश्वको भी आजके वैज्ञानिक सिद्धान्तोंने परिमित कर दिया है। अनेक प्रकारकी खाद्य सामग्रीका विश्लेषण कर

लेनेके बाद आजके वैज्ञानिक इस परिणामपर पहुँचे हैं कि उनकी सृष्टि केवल छ प्रकारके मौलिक परमाणुओंसे हुई है। Carbon, Oxygen, Hydrogen, Nitrogen, Sulphur, और Phosphorous यह छ तत्त्व हैं जिनसे कि हमारे इस अनन्त खाद्य-जगत्की उत्पत्ति हुई है, ठीक उन्ही प्रकार जिस प्रकार वर्णमालाके परिमित अक्षरोंसे अपरिमित भाषा-शास्त्रकी। यह छ मौलिक तत्त्व वर्णमालाके अक्षर हैं और अनन्त खाद्य-सामग्री इस वर्णमालासे बने अनन्त शब्द-सागरके स्थानपर है। इन्हीं गिने-चुने मूल तत्त्वोंसे किस प्रकार अनन्तकी-अपरिमितकी उत्पत्ति होती है, यह तो आश्चर्य है। एक ही बगीचेमें लगे हुए आम और जामुन, नीबू और अनारके पेड़ जल-वायु-पृथ्वीसे मन्वन्ध रखते हुए भी किस प्रकार विभिन्न फल-फूलों, पत्तों और विभिन्न रसोंकी सृष्टि करते ह, क्या यह केवल जड-प्रकृति-का अध-विकास है? अभी उस दिनकी रात है, हवा जरा तेज चल रही थी, मैं जगलकी तरफ घूमने जा रहा था, साथमें कुछ विद्यार्थी भी थे। उनमेंसे एक विद्यार्थीके हाथ वहाँ हवामें उड़ता हुआ कागजका एक छोटासा टुकड़ा पड़ गया। इस कागजपर कालिदासके श्लोक उपा हुआ था। विद्यार्थियोंने उस श्लोकको देखकर मुझसे बड़ी उत्सुकताके साथ पूछा—पंडितजी, यह किसका श्लोक है? मैंने कहा—किसीका तो नहीं, प्रेसमें कम्पोजीटरने बहुतसे अक्षरोंको एक थैलेमें भरकर जोरसे हिलाया और उन जड अक्षरोंके अध सर्घर्षणसे बना बनाया यह श्लोक स्वयं तैयार हो गया, इसका प्रनानेवाला कोई नहीं। छोटे बच्चोंने कुछ अविश्वास और कुछ आश्चर्यभरी आँखोंसे मुझे देखा, कुछ बड़े और समझदार लडकोंने जोरका कहकहा लगाया। आँखोंकी चमक और उस कहकहेमें एक विशेष भाव था। शायद

वह अपनी अव्यक्त भाषामें कह रहे थे—‘ यह असम्भव है ’। उन ऊपी हुई पंक्तियोंके भीतर एक रस था, एक क्रम था, और था एक नियमित वर्ण विन्यास। इस श्लोककी रचना तो किसी भावुकतापूर्ण हृदयसे ही हुई है, यह त्रेचारा कम्पोजीटर या उसका जादूका थैला तो क्या खाकर इसे बना सकेगा ? मेने कहा—हाँ भाई, यह वर्ण-विन्यास विश्वनिरयात महाकवि कालिदासकी कृति है। आज भी मुझे यह बात याद आ रही है। वर्णमालाके अक्षर एक श्लोकके रूपमें व्यक्त होनेके लिए यदि एक भावुक हृदय और मनीषी मस्तिष्ककी अपेक्षा रखत हैं, तो फिर सत्सारी इस वर्णमालाक वर्ण—मूलतत्त्व—इस विश्वकी अभिव्यक्ति करनेमें स्वतः समर्थ कैसे हो सकेंगे ?

लार्ड काल्विन Lord Kelvin ने एक दिन खेतोंमें भ्रमण करते समय अपने साथी सुप्रसिद्ध रसायनज्ञ लीविग Liebig से पूछा कि क्या आपके विचारमें यह सुन्दर फूल और हरे-भरे पेड़ पौधे एक मात्र रासायनिक परिवर्तनके परिणाम हैं ? लीविगने उत्तर दिया—नहीं—

No more than I believe a book on Botany describing they could grow by mere chemical forces They both need a designing and directing power

ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि मनस्पतिशास्त्रसम्बन्धी कोई पुस्तक जिसमें इन पेट पोषाका विवेचन किया गया है केवल रासायनिक शक्तिसे पैदा नहीं हुई, इसी प्रकार यह हरे भर क्षेत्र भी एक मात्र रासायनिक परिवर्तनके परिणाम नहीं हैं, उन दोनोंके लिए ही एक विचारशील और निर्देशक शक्तिकी आवश्यकता है।

इसके साथ ही इस विश्व विवेचनके द्वारा हम इस परिणामपर पहुँचते हैं कि समार किसी हृदयक एक बोधगम्य वस्तु है। यद्यपि

न्यूटनके कथनानुसार आजतक हम इस अनन्त ज्ञान-सागरके किनारे यत्र-तत्र पड़े हुए पत्थरके टुकड़े एव खाली सीपें ही वीनते फिरते हैं, और हमारे सामने अनन्त ज्ञानसागर जिसमें अपरिमित रत्न भरे हुए हैं विलम्ब अनवगाहित पड़ा है, फिर भी जहाँ तक हम पहुँच सके हैं देखते हैं कि इसकी रचना इस ढंगसे हुई है जो हमारी मनन-शक्ति और मस्तिष्कपर एक विशेष प्रभाव डालती है। ऐसा मालूम होता है मानो वह स्वयं अपने स्वरूपको हमपर प्रकट करना चाहती है। अथवा सारयके शब्दोंमें—

रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाशय निवर्तते प्रकृति ॥

जिस प्रकार नर्तकी महफिलमें अपने हास-भास और चेष्टाएँ दर्शक-मण्डलको दिखाती है, उसी प्रकार प्रकृति चेतन पुरुषके सामने अपना स्वरूप खोलनेका यत्न करती है।

फलत विश्वका स्वरूप ऐसा अवश्य है जो किसी हृदयका हमारा मस्तिष्कके सामने व्यक्त हो सकता है। अर्थात् उसमें मिलावट वातकी योग्यता पाई जाती है कि एक विशेषण मस्तिष्क उसे समझनेका यत्न करे, तो उसे बहुत अज्ञानक कारणों से सुझती है। इसीको हमने ससारकी बोधगम्यता कहा था। यह बोधगम्यता एक ऐसा विशेष गुण है जो हमारी इस प्रकृत आलोचनात्मक विधि उपयोगी है। जिस वस्तुको एक मस्तिष्क समझ सकता है उसकी उत्पत्ति भी किसी विचारार्थी मस्तिष्क ही से हुई होगी।

हरणके लिए—आज प्राचीन

१ भी जनें

अनेकानेक भग्नावशेषोंका जीर्णोद्धार किया जा रहा है। भारतीय खुदाईमें बौद्धकालीन और उनसे भी प्राचीन अनेक शिलालेख यत्र-तत्र मिले हैं। इसी प्रकार, बैबीलोनिया और मेसोपोटामियासे भी इस प्रकारकी सामग्री उपलब्ध हुई है। आज हजारों वर्ष बीत जानेके बाद भी, जब कि उस भाषाका जाननेवाला विनमें कि वह शिलालेख खुदे हुए हैं, शायद कोई श्रेय नहीं। विशेषज्ञ विद्वानोंने ऐसीमे चोरी तक अपना पसीना बहाकर उन शिलालेखोंको पढ़नेका यत्न किया और उसके परिणाममें उन्हें मफूल्ता भी हुई है। उन प्राचीनतम शिलालेखोंमें शायद कोई भी ऐसा न बचा जो पढ़ न लिया गया हो। इसका कारण क्या है? उनकी रचनामें एक विशेषता थी। एक विचारशील मस्तिष्कसे उनकी सृष्टि हुई थी, इसी लिए हमारे मस्तिष्कने उसे समझ लिया। परन्तु बन्दर या अबोध बालककी चील-त्रिलङ्गियोंका अर्थ न तो आजतक किसीने समझा है और न समझनेका यत्न किया है। उन चीलत्रिलङ्गियोंकी सृष्टि किसी विचारशील शक्तिसँ नहीं हुई, इसी लिए न किसीने उनका अर्थ समझा है न समझनेका यत्न किया है। फलत यदि विश्वकी गति विरिका कोई अर्थ है, यदि उसका स्वरूप किसी अशतक मस्तिष्कद्वारा समझा जा सकता है, तो वह यह स्वीकार करनेके लिए प्रयत्न करता है कि उसकी उत्पत्ति भी अवश्य किसी विचारशील मस्तिष्कद्वारा हुई है।

फलत विश्व-व्यवस्था, सत्कार-म्येर्य, निर्देश, नियम और जगज्जे-यत्न इन सबके सम्मिश्रणसे जिन अकाव्य तार्किक तर्कनाओं एव भक्ति-भावनाओंकी उत्पत्ति हुई, उनके आगे तो होंकल, हक्सले, और पेन्मरकों भी मिर झुकाना ही पड़ेगा। उसके विना गति नहीं है।

षष्ठ परिच्छेद

उत्क्रान्तिवादका आलोचन जीवन-विकाम

विश्व विकासके बाद जीवन विकासकी गारी आती है। जीवन-विकास शब्दसे तात्पर्य उस विकाससे है जिसका कि क्षेत्र जड़-जगत्को छोड़कर चेतन प्राणी है। अर्थात् पृथ्वीकी मृष्टि हो चुकनेके बाद उसपर वास करनेवाले विभिन्न प्राणियोंकी उत्पत्ति कैसे हुई, इस प्रश्नका उत्तर देनेवाला सिद्धान्त जीवन-विकाम नामसे कहा जाता है। जीवन-विकासका सबसे सुंदर उपपाठन डार्विनकी Origin of Species और Descent of Man नामक दो पुस्तकेंमें किया गया है। उत्क्रान्तिवादने इस जीवन-विकासका विवचन की इस प्रकृतिके भीतर होनेवाले उर्ध्व अध परिवर्तनोंके आधार पर किया है। इस जीवन-विकासके पीछे भी उन्हें किसी चेतन या दिव्यशक्ति सत्ताकी आवश्यकता महसूस न हुई। परंतु मनुष्य इस श्रृंखला में अग्रणी है। जिस प्रकार कि हम पहले देखा चुके हैं दिव्यशक्ति के सम्बन्धमें बहुतसे ऐसे प्रश्न उठते हैं जिनका उत्तर उत्क्रान्तिवादके पास नहीं है और जगतमें बहुतसी ऐसी शक्तियाँ हैं जिनका हमें ज्ञान एक मात्र जड़-प्रकृतिके अर्थ परिवर्तनोंके द्वारा नहीं हो सकता इसी प्रकार जीवन-विकासविषयक अनेक प्रश्नों का उत्तर उत्क्रान्तिवादकी शक्तिके बाहर है।

हम ऊपर यह भली भाँति देख चुके हैं कि वस्तुतः विश्व-विकास जड़-प्रकृतिकी अ-जगत्-गति का परिणाम नहीं है बल्कि उसके पीछे एक विचारशील मस्तिष्क कार्य कर रहा है, फिर भी थोड़ी देरके लिए हम जीवन-विकासके प्रश्नपर विचार करनेके लिए यदि दुर्जनतोष-न्यायसे उत्क्रान्तिवादियोंके उस विश्व-विकासको स्वीकार कर लिया जाय, तो भी जीवन-विकासकी समस्या कुछ हल होती दिखाई नहीं देती। उत्क्रान्तिवादके इस पथमें कई इतनी बड़ी बड़ी खाइयाँ पटती हैं कि उनका पार कर सकना या उन्हें पाट सकना उत्क्रान्तिवादकी शक्तिके बाहर है। सबसे पहली और सबसे भयानक खाई जड़-जगत् और चेतना-जगत्के बीच दिखाई देती है। अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति कैसे हुई, जड़ प्रकृतिसे जीवनका विकास कैसे हुआ, यह पहली बड़ी दुःसाय है। पाश्चात्य उत्क्रान्तिवादने इसका सन्तोषजनक हल नहीं कर पाया है। पौरस्त्य दार्शनिकोंमें भी उसी प्रकारके कुछ नास्तिक उत्क्रान्तिवादी हैं। चार्वाक मतको उसी नास्तिक उत्क्रान्तिवादका अनुयायी समझना चाहिए। नास्तिक-शिरोमणि चार्वाकने भी अचेतनसे चेतनता और जड़से जीवनकी उत्पत्ति सिद्ध करनेका यत्न किया है। उसकी प्रतिज्ञा है—

चतुर्भ्यं खलु भूतेभ्यश्चेतन्यमुपजायते ।

किण्वादिभ्यं समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत् ॥

जैसे सुराके प्रकृतिरूप रस आदिसे मिलकर मादक शक्तिकी उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार देहाकारमें परिणत दृण पृथ्वी, जड़, वायु और अग्नि इन चारों जड़भूतोंसे चेतनताकी-जीवनकी-उत्पत्ति हो जाती है। इस प्रकार पौरस्त्य उत्क्रान्तिवादने चेतन-जगत् और जड़-

जगत्के बीच इस भारी खाईको भरनेका प्रयास अवश्य किया है, मगर उसमें वह सफल हो सका है ऐसा कहना कठिन है। किष्पादिकोंके सम्मिश्रणमें मादक शक्ति विकसित अवश्य होनी है, यह तो एक तथ्य है, इसमें किसीको आपत्ति नहीं हो सकती। मगर प्रश्न तो यह है कि क्या उन द्रव्योंके सम्मिश्रणमें सचमुच मद-शक्तिकी उत्पत्ति होनी है? उत्पत्ति और अभिव्यक्तिमें भेद है। उत्पत्ति पूर्वमें अविद्यमान् वस्तुकी होती है और अभिव्यक्त होनेवाली वस्तु पूर्वसे सत् रहती है। कुम्हारके चारु और उसके व्यापारके बाद घटका दर्शन होता है। उस व्यापारसे पहले घट नहीं था—इसे हम कहते हैं कि घट पैदा हुआ—घटकी उत्पत्ति हुई। परन्तु आपके जल-घरमें घडा रक्खा है, अधिरी रातमें घोर अंधकार होनेसे उसका दर्शन नहीं होता, थोड़ी देर बाद लालटेन आनेपर रक्खा हुआ घडा दिखाई देने लगता है। इसे हम कहते हैं घटकी अभिव्यक्ति। पहली स्थितिमें घडा कुम्हारके व्यापारसे पहले असत् था, दूसरी अवस्थामें लालटेन आनेसे पहले भी घटा सत् था। प्रथम अदर्शनके बाद दर्शन होना दोनों स्थलोंमें समान है। इसी सूक्ष्म भेदके कारण पहलेको उत्पत्ति और दूसरेको अभिव्यक्ति कहा जाता है। अब प्रकृत स्थलमें विचारणीय यह रह जाता है कि दृष्टांत रूपसे प्रस्तुत सुरामें मद-शक्तिका विकास उत्पत्ति कहा जाय या अभिव्यक्ति? मद-शक्तिके स्पष्टतः प्रकट होनेके पहले उसके कारणरूप द्रव्योंमें किसी परिमाणमें उसकी सत्ता थी या नहीं? हमारे विचारसे इस प्रश्नके उत्तरमें कहे गये 'नहीं' की अपेक्षा 'हाँ' में अधिक ज़ोर होगा। फलतः मद-शक्तिकी सत्ता सुराके उपादान द्रव्य किष्पादिकमें पहलेसे ही विद्यमान थी, उसकी उत्पत्ति नहीं अभिव्यक्ति

होती है। मगर उत्क्रान्तिवादको चेतनाकी अभिवृत्ति नहीं उत्पत्तिकी जरूरत है। जट-अचेतन-प्रवृत्तिसे चेतनाकी-जीवनकी-उत्पत्ति कैसे हो सकेगी? समारके उदाहरणोंमें जीवनकी उत्पत्ति जीवनसे होती है। वैज्ञानिक परीक्षणोंमें भी अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति-जटमें जीवनका विकास-न आजतक हो सका है और न भविष्यमें सम्भावना ही है। स्वयं उत्क्रान्तिवादी वैज्ञानिकोंने जीवनके मूलभूत प्रोटोप्लाज्मके निर्माण और उसके द्वारा चेतन जीवात्माको उत्पन्न करनेका प्रयत्न अनेक बार किया है, परंतु आजतक कोई भी वैज्ञानिक इस परीक्षणमें सफल नहीं हो सका। फलतः चेतन और अचेतन जगत्के बीचका अन्तर महान् है, अनन्त है, उत्क्रान्तिवाद उसका अंत कर सकनेमें असमर्थ है।

इसी प्रकारकी दूसरी खाई साधारण जीवन और अनुभूतिविशिष्ट जीवनके बीच पड़ी हुई है। वृक्षोंके भीतर भी जीवन माना जाता है, परंतु इस जीवनमें अनुभूति नहीं है। पशुओंके जीवनमें अनुभूति है। इसीलिए पशु-जीवन और मानस्पतिक जीवनमें भेद है। एक Conscious कागस या अनुभूतिमय जीवन है, तो दूसरा Unconscious अन्कान्द्रास या अनुभूतिरहित है। एकमें अनुभूति है तो दूसरा उससे शून्य है। फलतः साधारण-अनुभूतिरहित-जीवनमें अनुभूतिका विकास कैसे हुआ, यह दूसरा प्रश्न है जिसका उत्तर उत्क्रान्तिवादके पास नहीं है।

इस सहानुभूतिसे और आगे बढ़कर पशु-जीवन और मानवमें एक भेद प्रतीत होता है। पशु-जगतमें जीवन भी है और अनुभूति भी, परन्तु इन दोनोंसे भी विकसित अवस्था विचार-शक्ति नहीं है। उसका प्रथम और अंतिम दर्शन मानव-समाजमें ही हुआ है। पशु विचार-

शक्ति रहित है, मनुष्योंमें विचारका विकसित स्वरूप दिखाई देता है, यह विकास कहाँसे हो सका है ?

मक्षेपमें उत्क्रान्तिवादके पथमें यह तीन ऐसी विकराल खाइयों पटी हैं जिनका भरा जा सकना असम्भव है । चेतनशक्तिरहित यथीय उत्क्रान्ति-जीवन-विकासमें—जड़-जगत् और जीवन, सामान्य जीवन और अनुभूतिप्रिगिष्ट जीवन, एन पाशव और मानवी अनुभूतिके बीच पाई जानेवाली विपमताको सम कर सकनेमें अक्षम है ।

ऊपर हमने जीवन-विकासका स्वरूपोपपादन करते हुए प्रमुख उत्क्रान्तिवादी डार्विन और लेमार्कके दो विभिन्न मत प्रस्तुत किये थे । उमी प्रकरणमें यह भी लिखा गया था कि अपने जीवनके अन्तिम भागमें डार्विनने भी अपने आक्रामिक-भेद-वादके स्थानपर लेमार्कके परिस्थितिवादको ही विशेष महत्त्व दिया था, इसी लिए उसके उत्तर ग्रन्थमें परिस्थितिवादका विशेष जोर दिखाई देता है । डार्विन और लेमार्क अपने समयके विशेष व्यक्तियोंमें हुए हैं और उनका सारा जीवन वैज्ञानिक अन्वेषणोंमें ही व्यतीत हुआ है, इस लिए इस सम्बन्धमें उनकी बात कुछ बोझल अवश्य है और कमसे कम हम जैमे साधारण व्यक्तियोंको उसपर अँगुली उठानेका शायद विशेष अधिकार नहीं है । फिर भी हम इतना अवश्य कह सकते हैं कि वह जमाना जब कि डार्विन और लेमार्कके साहित्यका निर्माण हुआ वैज्ञानिक युगका प्रारम्भिक भाग था । उस समय तक वैज्ञानिक मस्तिष्क की गति जहाँ तक हा सकी थी, उसीका दिग्दर्शन तात्कालिक साहित्यमें कराया गया है । उसके बादसे अब तक आविष्कारों, अन्वेषणों और परीक्षणोंका ताँता बँटा हुआ है । प्रतिदिन नये परिशोध, और

होती है। मगर उत्क्रान्तिवादको चेतनाकी अभिव्यक्ति नहीं उत्पत्तिकी जरूरत है। जड़-अचेतन-प्रकृतिमें चेतनाकी-जीवनकी-उत्पत्ति कैसे हो सकेगी ? मसारके उदाहरणोंमें जीवनकी उत्पत्ति जीवनसे होनी है। वैज्ञानिक परीक्षणोंमें भी अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति-जड़में जीवनका विकास-न आमतक हो सका है और न भविष्यमें सम्भावना ही है। स्वयं उत्क्रान्तिवादी वैज्ञानिकोंने जीवनके मूलभूत प्रोटोप्ला मके निर्माण और उसके द्वारा चेतन जीवात्माको उत्पन्न करनेका प्रयत्न अनेक बार किया है, परन्तु आमतक कोई भी वैज्ञानिक इस परीक्षणमें मफल नहीं हो सका। फलतः चेतन और अचेतन जगत्के बीचका अन्तर महान् है, अनन्त है, उत्क्रान्तिवाद उसका अंत कर सकनेमें असमर्थ है।

इसी प्रकारकी दूसरी तर्क साधारण जीवन और अनुभूतिविशिष्ट जीवनके बीच पड़ी हुई है। वृक्षोंके भीतर भी जीवन माना जाता है, परन्तु इस जीवनमें अनुभूति नहीं है। पशुओंके जीवनमें अनुभूति है। इसीलिए पशु-जीवन और मानस्पतिक जीवनमें भेद है। एक Conscious, कान्शस या अनुभूतिमय जीवन है, तो दूसरा Unconscious अन्कान्शस या अनुभूतिरहित है। एकमें अनुभूति है तो दूसरा उससे शून्य है। फलतः साधारण-अनुभूतिरहित-जीवनमें अनुभूतिका विकास कैसे हुआ, यह दूसरा प्रश्न है जिसका उत्तर उत्क्रान्तिवादके पास नहीं है।

इस महानुभूतिसे और आगे बढ़कर पशु-जीवन और मानवमें एक भेद प्रतीत होता है। पशु-जगत्में जीवन भी है और अनुभूति भी, परन्तु इन दोनोंसे भी विकसित अवस्था विचार-शक्ति नहीं है। उसका तो प्रथम और अन्तिम दर्शन मानव-समाजमें ही हुआ है। पशु विचार-

शक्ति रहित है, मनुष्योंमें विचारका विकसित स्वरूप दिखाई देता है, यह विकास कहाँसे हो सका है ?

सक्षेपमें उत्क्रान्तिवादके पथमें यह तीन ऐसी विकराल खाइयों पटी है जिनका भरा जा सकना असम्भव है । चेतनशक्तिरहित यथीय उत्क्रान्ति जीवन-विकासमें—जड-जगत् और जीवन, सामान्य जीवन और अनुभूतिनिशिष्ट जीवन, एव पाशव और मानवी अनुभूतिके बीच पाई जानेवाली विषमताको सम कर सकनेमें अक्षम है ।

ऊपर हमने जीवन-विकासका स्वरूपोपपादन करते हुए प्रमुख उत्क्रान्तिवादी डार्विन और लेमार्कके दो विभिन्न मत प्रस्तुत किये थे । उसी प्रकरणमें यह भी लिखा गया था कि अपने जीवनके अन्तिम भागमें डार्विनने भी अपने आकस्मिक-भेद-वादके स्थानपर लेमार्कके परिस्थितिवादको ही विशेष महत्त्व दिया था, इसी लिए उसके उत्तर ग्रन्थोंमें परिस्थितिवादका विशेष जोर दिखाई देता है । डार्विन और लेमार्क अपने समयके विशेष व्यक्तियोंमें हुए हैं और उनका सारा जीवन वैज्ञानिक अन्वेषणोंमें ही व्यतीत हुआ है, इस लिए इस सम्बन्धमें उनकी बात कुछ बोझिल अवश्य है और कमसे कम हम जैसे साधारण व्यक्तियोंको उसपर अँगुली उठानेका शायद विशेष अधिकार नहीं है । फिर भी हम इतना अवश्य कह सकते हैं कि वह जमाना जब कि डार्विन और लेमार्कके साहित्यका निर्माण हुआ वैज्ञानिक युगका प्रारम्भिक भाग था । उस समय तक वैज्ञानिक मस्तिष्ककी गति जहाँ तक हो सकी थी, उसीका दिग्दर्शन तात्कालिक साहित्यमें कराया गया है । उसके बादसे अब तक आविष्कारों, अन्वेषणों और परीक्षणोन्माता ताँता बँधा हुआ है । प्रतिदिन नये परिशोध, और

नये सशोधन वैज्ञानिक जगत्में हांते रहत हे, इस लिए वैज्ञानिक विचारोंका सहारा लेनेवाले लोगोंको आज भी डार्विन और लेमार्कके अन्वेषणोंकी ही पीटे जाना शोभा नहीं देता । इसके विचार अपरिपक्व वैज्ञानिक युगकी सृष्टि थी, तबसे अब तक उस पथमें भी विज्ञानने अनेकानेक सशोधन या परिशोधन किये हैं, इस लिए हम डार्विन या लेमार्कके विचारोंकी आलोचनामें अपने स्वतंत्र मस्तिष्कका आश्रय न लेते हुए उसके लिए योग्यतम अधिकारी वैज्ञानिक विशेषज्ञोंके विचारोंका ही दिग्दर्शन करायेगे ।

हम ऊपर कह चुके हैं कि अन्तिम समयमें डार्विनने भी अपने आकस्मिक-भेद-वादको तिलाञ्जलि दे लेमार्कके परिस्थितिवादको ही अपना लिया था, इस लिए इस समय हमारे सामने आलोचनार्थके लिए लेमार्कका परिस्थितिवाद ही रह जाता है । इस परिस्थितिवादके विशेषणमें हमें उसके दो मुख्य भाग उपलब्ध होते हैं—

१—प्रत्येक प्राणीको अपने चारों ओरकी बाह्य परिस्थितिके अनुसार विभिन्न अङ्गों या अग्रयवोंकी आवश्यकता अनुभूत होती है । यह आवश्यकता उस प्राणीके भीतर क्रमशः चेष्टा, अभ्यास, और आदतको जन्म देती है जिससे कि क्रांदान्तरमें प्राणीके भीतर उस विशिष्ट अवयवकी उत्पत्ति या विकास हो जाता है ।

२—इस प्रकार परिस्थिति ही विभिन्न प्राणियोंके देहमें विभिन्न आवश्यक अंगोंके आनिर्माणका कारण बनती है और इस प्रकार प्राप्त किये हुए अंगों, अवयवों या विशेषताओंको वह प्राणी विरामतके द्वारा अपनी सन्ततिमें सक्रान्त करता है । इस प्रकार प्रारम्भिक अवस्थासे अन्तिम अवस्था तक क्रमशः प्राणि-जगत्का विकास हुआ है और होता रहेगा ।

कर्मा कर्मा उसका मस्तिष्क तक ही सीमित रहती है। जर्म प्राण-के साथ उसका सम्बन्ध नहीं।

जर्म प्राणसे आशय उस मौलिक तत्त्वसे हैं, जिसके द्वारा दूसरे प्राणी या पूर्ववर्ती प्राणीसे ही सन्ततिका निर्माण होता है।

Germ cell (जर्म सेल) यह एक प्रकारका अणु-घटक है जिसके भीतर सन्ततिका मूलभूत जर्म प्राण भरा हुआ है। नर-प्राणीकी देहसे प्रस्तुत हुआ जर्म सेल मादाके दूसरे जर्म सेलके साथ मिलकर नवीन व्यक्तिकी सृष्टि करता है। नर और मादाके इन दोनों जर्म सेलके सम्मिश्रणका नाम ही फर्टिलाइजेशन Fertilization है।

वीनमैनका मुख्य सिद्धांत दो अंशोंमें विभक्त किया जा सकता है—Germ cell का स्थैर्य और उपार्जित विशेषताओंकी असक्रांति। Germ cell के स्थैर्यका आशय यह है कि साधारणतः सन्ततिकी सृष्टि पितृ Germ plasma से होती है। इसको हम उच्च प्राणियोंकी सृष्टिमें सयुक्त रज और वीर्यको स्थान दे सकते हैं। इसीको Fertilized egg नामसे कहा जाता है। परंतु इसमें एक विशेषता यह भी है कि इस Fertilized egg के भीतर सचित समग्र Germ plasma का उपयोग सन्ततिके देह-निर्माणमें ही नहीं हो जाता है बल्कि उसका कुछ अंश शेष रह जाता है जो कि सन्ततिके Germ cell के निर्माणमें सहायक होता है। इस प्रकार पितृ Germ cell सन्ततिके देहको ही नहीं बल्कि उसके Germ cell को भी पैदा करता है। सन्ततिनिष्ठ Germ cell की उत्पत्ति सन्ततिकी Body cell से नहीं बल्कि पैरिक Germ cell से ही होती है। दूसरे शब्दोंमें यह कहा जा

सकता है कि Germ cell जर्म सेल या बीज-कोष तो Body cell बॉडी-सेल या शरीर-कोषके रूपमें परिवर्तित हो सकता है, मगर Body cell का Germ cell के रूपमें परिवर्तन असम्भव है। गीली मिट्टी कुम्हारके चाकू और अवेमें चढ़कर पक्के घड़ेके रूपमें परिणत हो सकती है, परन्तु पक्का घड़ा फिर गीली मिट्टी नहीं बन सकता। बीजमैत्रका यही आशय Germ cell के स्थैर्य-नियमसे है। बीजमैत्रका यह सिद्धांत आज बहुत मान्य समझा जाता है।

इस मौलिक सिद्धांतको समझ लेनेके बाद 'उपार्जित विशेषताओंका असक्रान्ति' का दूसरा सिद्धांत बहुत स्पष्ट और सरल हो जाता है। 'उपार्जित विशेषता' की परिभाषामें यह कहा जा चुका है कि उसका सम्बन्ध व्यक्तिके देह और कभी कभी मस्तिष्क तक सीमित रहता है। Germ plasm या बीज-कललके साथ उसका सम्बन्ध नहीं। ऊपर यह भी कहा जा चुका है कि Body plasm का Germ plasm के रूपमें परिवर्तन नहीं होता। इस लिए देह या मस्तिष्कसे सम्बन्ध रखनेवाली विशेषताओंका सम्पर्क Germ plasm के साथ हो सकना सर्वथा असम्भव है। यह भी हम देख चुके हैं कि किसी प्राणीकी उत्पत्ति या उसका विकास एक मात्र पैतृक Germ cell ही होता है। अर्थात् सन्ततिके भीतर इसी प्रकारकी किसी पैतृक विशेषताकी सक्रान्ति हो सकती है जिसका सम्बन्ध पैतृक Germ cell के साथ हो। और 'उपार्जित विशेषता' का सम्बन्ध Germ cell के साथ नहीं होता, फलतः कोई भी 'उपार्जित विशेषता' किसी भी प्रकार निरामनके रूपमें सन्ततिमें सक्रान्त नहीं हो सकती। अर्थात् लेमार्कके 'परिस्थितिवाद'

उपार्जित विशेषताओंकी विरासत वीजमैनुके विचारानुसार असगत और असम्भव है। सक्षेपमें यही Weissmann के अभिनव अन्वेषण और आविष्कारोक्त आशय है, ऐसा कहा जा सकता है।

इस प्रकार लेमार्कके 'परिस्थितिवाद' का एक अश शेष रह जाना है। जिसका आशय यह है कि प्राणीके जीवन-कालमें उसके भीतर परिस्थितियोंके अनुसार अनकानेक इन्द्रियों, अवयवों और विशेषताओंकी उत्पत्ति या विकास हुआ करता है। इसी विकासके कारण प्राणि-जगत्में विभिन्न योनियोका आविर्भाव हुआ है। इस अशपर विचार करते समय हमें परिस्थितियोंकी शक्ति और उनके स्वरूपका पर्यालोचन सरसरी दृष्टिसे अवश्य कर लेना चाहिए। इससे हमारा विषय बहुत कुछ सरल हो जायगा। इसमें सदह नहीं कि परिस्थितियोंका प्रभाव क्या जड-जगत्में और क्या चेतन-जगत्में अपना विशेष महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है, परन्तु क्या इसका अर्थ यह है कि परिस्थिति—केवल परिस्थिति ही—प्राणियोंके निर्माणका कारण है? दूसरे शब्दोंमें क्या प्राणियोंकी रचनापर परिस्थितियोंका ऐसा ही प्रभाव पडता है जैसा कुम्हारके व्यापारका गी-गी मिट्टीपर? कुम्हार गीली मिट्टीको लेकर उससे कभी घडा, कभी सकोरा और कभी नाँद, जो चाहता है बनाता है। मिट्टी पूर्णतः उसके अधिकारमें है, जिस सँचिमें—निस शकलमें—वह चाहेगा मिट्टीको उसी रूपमें परिणत होना होगा। तो क्या यही हालत—यही सम्बन्ध प्राणियों और परिस्थितियोंका है? नहीं, कभी नहीं, कदापि नहीं। लौकिक दृष्टि और अलौकिक दृष्टि सबसे इस प्रश्नका एक ही उत्तर दिया जा सकता है और वह है नकार। स्वयं लेमार्क भी इस सत्यको स्वीकार

करना है। उसकी दृष्टिमें नी परिस्थितियों केवल निर्माणमें सहायक या उत्तेजक होती हैं। अगो, अवयवों या विशेषताओंका अमली विकास तो किसी अन्त शक्ति—जीवन-शक्तिने द्वारा होता है। बाह्य परिस्थितियों इस अन्त शक्ति—जीवन-शक्तिपर प्रभाव डालती हैं,—आवश्यकता पैदा करती हैं और उन्हीं आवश्यकताओंके अनुकूल किसी नवीन अवयवकी सृष्टि हो जाती है। आवश्यकता अवयवोंका विकास करती है और अद्भुत या अभ्यासद्वारा उन विकसित अवयवोंकी वृद्धि होती है। परन्तु प्रश्न तो यह है कि केवल वह आवश्यकता ही किसी नवीन अवयवकी सृष्टि कैसे कर सकेगी? आवश्यकता दो तरहकी हो सकती है, एक स्वयंसे और दूसरी अस्वयंसे। यदि परिस्थितियोंद्वारा पैदा की गई आवश्यकता स्वयं ही अस्वयंसे है, तब तो वह किसी अद्भुत या अवयवको तो क्या किसी प्रयत्न या चेष्टाको भी जन्म नहीं दे सकती। हाँ, यदि वह आवश्यकता स्वयंसे है, तब इतना अद्भुत है कि यह आवश्यकता किसी प्रकारके प्रयत्नको पैदा कर सकेगी, परन्तु उस प्रयत्न और इस आवश्यकताका सम्बन्ध किसी अभूतपूर्व अवयव या अणुकी उत्पत्ति कर सकेगा, यह नहीं कहा जा सकता और फिर वह भी उस अवयवके उपयुक्ततम स्थलपर। लेमार्कके सामने भी यह समस्या उपस्थित हुई और उसने स्वयं स्वीकार किया है कि किसी अनुभव या परीक्षणके द्वारा तो वस्तुतः यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि आवश्यकता या प्रयत्न किसी नवीन अवयवकी उत्पत्ति या विकास कर सकेंगे। तब फिर उसने अपने इस सिद्धान्तका स्थापन

इसके उत्तरमें लेमार्कने कहा है कि हम अपने अनुभव-

द्वारा यह तो देखते हैं कि आदत या अभ्यासके द्वारा अनेक अवयवोंकी वृद्धि हो जाती है। अर्थात् किसी एक अवयवसे जो कुछ भी काम लिया जाता है काउन्तरमें उस कार्यमें उसकी शक्ति बहुत बढ़ जाती है और फिर उस अवयवद्वारा निर्दिष्ट कार्य होनेमें किसी प्रकारकी बाधा उपस्थित नहीं होती। साथ ही उस अवयवके आकार-प्रकार और परिणाममें कुछ वृद्धि हो जाती है। अभ्यास या आदतकी इस शक्तिद्वारा ही हम यह परिणाम निकालते हैं कि जिस प्रकार उससे किसी अंगकी वृद्धि हो सकती है, उसी प्रकार किसी नवीन अङ्गकी उत्पत्ति भी हो सकती है। परन्तु यदि जरा गहरा दृष्टिसे देखा जाय, तो इन दोनों स्थितियोंमें बहुत भेद है। एक ओर उसका सम्बन्ध उस चीजसे है जिसकी सत्ता पहलेसे मौजूद है और दूसरी ओर उस आवश्यकताको सर्वथा नवीन—पहलेसे एकदम असद—एक अभूतपूर्व वस्तुकी सृष्टि करनी है और वह भी एक विशेष स्थलपर जहाँ कि वह ससारकी जद्दो-जहद—इस जीवन-संग्राम—में उसके लिए सबसे अधिक उपयोगी हो सके। हम यह स्वीकार करते हैं कि आदत या अभ्यास किसी अवयवकी शक्ति और उसके आकार-प्रकारमें अवश्य वृद्धि कर सकता है, फिर भी यह नहीं कहा जाता और न देखा ही जाता है कि वह अभ्यास उसकी वास्तविक बनावटमें कोई अन्तर कर देता है।

फलत लेमार्कके सिद्धान्तका दूसरा अंश भी तर्ककी कसौटीपर पूरा नहीं उतरता। उसके भीतर दोष—ऐस दोष जिनका परिहार हो ही नहीं सकता—मौजूद है। इसलिए लेमार्कके उस परिस्थितिवादके दोनों अंश दूषित हैं, असन्तोषजनक हैं। यही परिस्थितिवाद अन्तिम समयमें जर्मिन भी कबूल कर चुका था, इसलिए यद्यपि परिस्थिति-

वादकी इस आलोचनाके बाद उसके मौलिक आकास्मिक-भेद-वाद-पर कुछ लिखनेकी आवश्यकता प्रतीत नहीं होती, फिर भी हम कुछ पक्तियोंमें उसपर भी प्रकाश डालनेका यत्न करेंगे।

डार्विनका अपना मौलिक सिद्धान्त 'अ' से 'ह' तक सर्वांशमें आकास्मिकतापर आश्रित है। आकास्मिक शब्दका प्रयोग भारतीय दार्शनिक साहित्यमें भी हुआ है। पौरस्त्य और पाथात्य दोनों ही साहित्योंमें उसका एक ही अर्थ है और वह यह कि त्रिना किसी कारणके कार्यका उत्पन्न हो जाना। भारतीय दार्शनिकोंके सामने नास्तिक-जगत्की ओरसे जब ससारकी उत्पत्तिका हल 'आकास्मिक-वाद' द्वारा किया गया, तो उन्होंने उसकी आलोचनामें अ-या-य हेतुओंके साथ यह भी लिखा कि 'अतोऽकस्मात्निर्गत्यमान पुनर्निर्गत्यति'। जिस वस्तुकी उत्पत्ति आकास्मिक शैलीपर हुई है, वह तो एक ही बार पैदा हो सकेगी, यह तो आवश्यक नहीं कि उस प्रकारका अवसर सदैव उपस्थित होता रहे। फिर उसके नाशका भी तो ठिकाना नहीं। यदि वस्तुकी उत्पत्ति सकारण होती, तब तो कारण-नाशसे कार्यका नाश हो सकता था, परन्तु कारणरहित किसी वस्तुका नाश कैसे हो सकेगा? इन सब सामान्य दोषोंको छोड़ते हुए हमें डार्विन-सिद्धान्तके मूल स्वरूपपर एक बार फिर दृष्टि डाल लेनी चाहिए। आकास्मिक-भेद-वादसे डार्विनका आशय है कि किसी प्राणीमें अकस्मात् कोई भेद (उदाहरणके लिए रंग-संबन्धी भेद) पैदा हुआ, फिर सन्तति-सक्रान्तिके द्वारा वह विशेषता पीढ़ी दर पीढ़ी निकसिततर होती जाती है और अन्तमें इसी विकासके कारण एक सर्वथा नवीन जातिकी उत्पत्ति हो जाती है। वैज्ञानिक दृष्टिसे भी और लौकिक दृष्टिसे भी यह सरलताके साथ है कि किसी विशेषताके सततितमें

होनेके लिए यह आवश्यक है कि वह विशेषता माता पिता दोनोंमें पाई जाय । ऐसी अवस्थामें एक प्राणमें विशेषता पैदा होनेके बाद यदि उसे उसी प्रकारकी अपनी सहधर्मिणी भी उपलब्ध हो सकी, तब तो वह विशेषता सततमें जाकर निकसिततर हो सकेगी, परन्तु यदि उसकी सहधर्मिणी विभिन्न-गुणोंवाली हुई, तो प्रथम तो उस विशेषताका पुत्रमें सक्रान्त हो सकना ही दुष्कर है और यदि यथा-कथंचित् हो भी सकी, तो उसका आगे बढ़ सकना और भी दुःसाध्य है । इस आकस्मिक भेदके सन्ततिमें सक्रातिके लिए पीढी दर पीढी तक समान धर्मवाले स्त्री और पुरुषके सहयोगकी आवश्यकता अनिवार्य है, परन्तु इस आवश्यकताकी पूर्ति क्या जड-प्रकृतिके अध परिवर्तन कर सकेंगे ? इस पीढीमें सयोगवश तुल्यधर्मवाले पति-पत्नीकी यदि उपलब्धि हो भी सकी, तो क्या अगली पीढीमें भी वह अध सयोग फिर उसी प्रकारके समानधर्मी दो प्राणियोंकी मिला सकनेमें समर्थ हो सकेगा ? यदि ऐसा सम्भव हो, तो उसे सयोगका भाग्य ही कहना चाहिए । परन्तु यह अद्भुत सयोग सदैव हमारा साथ दे सकेगा, ऐसी गवाही हमारा मस्तिष्क नहीं दे रहा है ।

फलत उल्कान्तिवादकी आलोचनाके उपसंहारमें सिर्फ इतना कह देना पर्याप्त होगा कि लालासका नैबुला और प्रकृतिकी अध-गति न तो उस व्यवस्था एव स्थिरताको जन्म दे सकती है और न उस सौन्दर्यको पैदा कर सकती है जिसकी आज प्रकृतिकी दरो-दीवारसे आ रही है । यह व्यवस्था, यह स्थिरता और सौन्दर्य ऐसे हैं जिनकी एक मीठी मुस्कान ससारमें तुच्छसे तुच्छ पदार्थके भीतर दिखाई देती है और यही वह मृदुल मुस्कान है जो उल्कान्तिवादके उछलते कलेजेपर जहरीली छुरी फेर रही है—

“ यह वह दुश्मन है जो हँस हँसके दगा देते हैं । ”

सप्तम परिच्छेद

विश्वका विकास और विलय सारय-सिद्धान्त

पिछले परिच्छेदोंमें हमने जिस उत्क्रान्तिवादकी आलोचना की है, उसका उदय भी पश्चिममें हुआ और उसका अस्त भी अन्तको पश्चिममें ही हो गया। आज पश्चिममें भी उस पुराने उत्क्रान्तिवादकी आराजमें जोर नहीं दिखाई देता और सन् १९१४ के वैज्ञानिक सप्ताहने तो एकदम Out of Date कहकर उसका बहिष्कार कर दिया। आज उस सिसकते हुए मृत प्राय उत्क्रान्तिवादकी दिल मसोम टाळनेवाली दर्दभरी आह रह रह कर सुनाई दे जाती है, माना यह कह रहा है—

मेरा रूपो रङ्ग बिगड गया,
मेरा वक्त मुझसे बिछुड गया,
जो शजर खिजासे उजड गया,
मैं उसीकी फस्ले बहार हूँ।

मगर अपने 'वक्त'में इस उत्क्रान्तिवादने योरोपमें एक तहलका मचा दिया था। चारों ओर इसहीकी चहल पहल थी। अपने त्रिलकुठ प्रारम्भिक समयसे ही उत्क्रान्तिवादने ईसाई धर्मकी जट खोदना प्रारम्भ कर दिया था। ईसाई धर्मका वह प्राचीन भव्य भवन इसकी तूफानी टक्करोंको सहन न कर सका और अन्तमें सन्

१९०० में हैकलकी विश्वविद्यालय पुस्तक 'दि रिटल आन दि यूनीवर्स' The Riddle of the Universe के प्रकाशनके साथ ही हजारों वर्षका यह प्राचीन प्रासाद धडधटाहटक साथ गिर पड़ा और जमीं दाज हा गया । योरोपीय जगत्के धार्मिक और वैज्ञानिक दलमें बड़ी कशमकश हुई है । इस जदो-जदका क्षेत्र सैद्धान्तिक विवेचनाने पथका भी अतिक्रमण कर क्रियात्मक जीवन तक पहुँच गया था । शक्तिशाली धर्माचार्योंने वैज्ञानिक तर्कोंके अनेक अन्येपणकर्त्ताओंको केवल इस लिए कि उनके अन्येपण गड़बड़की घटनाओंके विपरीत पडते थे, बड़ी क्रूरताके साथ मरवा दिया । इन नृशस हत्याओंने ईसाई धर्मका इतिहास कलकित कर रखा है । ऐसा प्रतीत होता है कि उस समय धर्म और विज्ञान एक दूसरेके जानी दुश्मन हो चुके थे, उनका एक साथ समन्वय असम्भव था—

हम और रकीब दोनों, एकजा बहम न होंगे ।

वह होंगे हम न होंगे, हम होंगे वह न होंगे ॥

यह उत्क्रान्तिवादका योरोपीय पहलू था ।

भारतवर्षके दार्शनिक क्षेत्रमें भी उत्क्रान्तिवादका विकास हुआ है, परन्तु हमारी दृष्टिमें उसे इतनी अधिक विरोधिनी भावनाओंका शिकार नहीं बनना पड़ा है । भारतीय दार्शनिकोंने अधिकांशमें विश्व-विकासकी समस्याका हल उत्क्रान्तिवादके द्वारा किया है । माग्या-चार्योंने जिस शैलीपर विश्व-विकासका प्रतिपादन किया है, वह धार्मिक और दार्शनिक दोनों साहित्योंमें माय समझी गई है । यद्यपि वेदान्तकी दृष्टिसे उस विकास-क्रमके एक कदम पीछे हटनेकी आवश्यकता

है, मगर उस एक कदमके बाद साख्य और वेदान्त बराबर कदम मिलाये जा रहे हैं। अन्य भी किसी सम्प्रदायके साथ यदि साख्यीय विकास-क्रमका भेद पडता या पड सकता है, तो उसी प्रारम्भिक पदमे, उसके आगे तो लगभग सारा दार्शनिक और धार्मिक साहित्य एक स्वरसे सारयकी होमे हाँ मिला रहा है।

साख्यके अनुसार इस विश्वका विकास एक व्यापक, निरवयव और अव्यक्त प्रकृतिसे हुआ है। यह प्रकृति अपने कार्यमे स्वतंत्र है, उसके ऊपर किसी दूसरेका वास्तविक आधिपत्य नहीं है। उसके कार्यारम्भके लिए प्रकृति-पुरुषका सयोग मात्र पर्याप्त है। साख्याचार्योंने इस विश्वका विश्लेषण किया है और उसके परिणाम रूपमें दो अंतिम मौलिक तत्त्वोंको स्वीकार किया है। ससारकी समग्र चेतन-सत्ता एक ओर है और दूसरी ओर है विश्वकी अचेतन-सत्ता। इस चेतन-सत्ताका नाम साख्यकी परिभाषामें 'पुरुष' रखा गया है और अचेतन-सत्ताके लिए उस शास्त्रमें प्रकृति, प्रधान, अव्यक्त आदि शब्दोंका प्रयोग हुआ है। इस अचेतन-सत्ता प्रकृति, प्रधान या अव्यक्तसे ही इस विश्वका विकास होता है और अन्तको इसीमे उसका विलय भी हो जाता है—

अव्यक्ताव्यक्तय सर्वा भवन्त्यहरागमे ।

राज्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसङ्गके ॥

अर्थात् सृष्टिकालके आनेपर अव्यक्त प्रकृतिसे ही इस व्यक्त विश्वका विकास हो जाता है और प्रलयके समय उसी अव्यक्तमें फिर उसका विलय हो जाता है।

इसी दृष्टिमें इस अव्यक्तसे व्यक्तकी उत्पत्ति का विकास-

के लिए किसी अन्य नियताकी अपेक्षा नहीं है। अव्यक्त स्वयं अपने-में पूर्ण और स्वतंत्र है। वह स्वयं इन विकासमें प्रवृत्त होता है पुरुष-के मोक्ष-साधनके लिए। जैसे जड़—अचेतन—दुग्ध मीक स्तनों-में बच्चेके जमसे पहले स्वयं ही आ जाता है, उसके लिए किसी प्रेरणाकी आवश्यकता नहीं होती, इसी प्रकार अचेतन प्रकृतिक भीतर पुरुष-निमोक्षके लिए स्वयं ही प्रवृत्ति होती है। यह प्रवृत्ति किसी कारणान्तरकी अपेक्षा नहीं करती—

वत्सविपृद्धिनिमित्त क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरहस्य ।

पुरुषविमोक्षनिमित्त तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य ॥

इस प्रवृत्तिके लिए प्रकृति पुरुषका सम्बन्ध मात्र पर्याप्त है, जिस सम्बन्धको मिटाकर मुक्तिका साधन अव्यक्तका सर्ग कर सके। परन्तु ब्रह्म, उपनिषद् और गीता आदि ग्रंथोंने इस प्रकृतिकी प्रवृत्तिसे पहले एक अनरथा और बताई है—

“ हिरण्यगर्भं समवर्तताम्रे भूतस्य जातं पतिरेक आसीत् ”

अर्थात् आदिमें समस्त जगत्का नियामक एक हिरण्यगर्भ परमात्मा था और उस परमात्माके द्वारा ही सृष्टिका विकास हुआ। इसी भावको गीताके शब्दोंमें यों कहा जा सकता है—

मयाध्यक्षेण प्रकृतिं सुयने सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥

फलत भारतीय साहित्यका दूसरा विचार यह है कि अव्यक्तसे व्यक्त जगत्के विकसित होनेके पहले उसमें एक परमात्माकी प्रेरणाकी आवश्यकता है, जिसे आस्तिक दर्शनकार 'ईक्षण' शब्दसे निर्दिष्ट करते हैं। इतने अंशमें मतभेदके रहते हुए भी इसे हम साह्यके मूल प्रस्तावमें एक सहायन मात्र कहना चाहते हैं। इतने सशोधनके साथ

साध्यके मूल प्रस्तावका शेष सारा अश ज्योंका त्यों लगभग एक मतसे सारे धार्मिक और दार्शनिक ससारको स्वीकार है, ऐसा किसी हद तक कहा जा सकता है ।

इसके आगे जो विकास-प्रक्रिया दी गई है, उसको साध्यके अपने शब्दोंमें गुण-परिणाम-वाद कहा जाता है । इसी गुण-परिणाम-वादको हम पाश्चात्य ससारके उत्क्रान्तिवादके स्थानपर अभिषिक्त करना चाहते हैं । सम्भव है कि बहुतसे विचारकोंको इससे मतभेद हो, परन्तु इस गुण-परिणाम-वादको उत्क्रान्तिवादका स्वरूप देनेसे पहले यह बात समझ लेनी चाहिए कि यह गुण-परिणाम-वाद केवल विश्व-विकास Cosmological Evolution के अंशमें ही उत्क्रान्तिवादके साथ टकरा खा सकेगा । Biological Evolution प्राणि विकासके सम्बन्धमें सारयका विकास कम उत्क्रान्तिवादसे किसी प्रकार सहमत न हो सकेगा । अस्तु ।

गुण-परिणाम-वादके स्वरूप एव प्रक्रियाके स्पष्टीकरणके पहले उस सबके आदि और मूल कारण अव्यक्त-प्रधान या प्रकृतिके असली स्वरूपको समझ लेनेकी आवश्यकता है । सारयाचार्योंकी प्रकृति निरवयव, अव्यक्त और व्यापक है । संक्षेपमें उसका स्वरूप—

“ सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था प्रकृति ”

सत्त्व, रज और तम इन तीनों गुणोंकी साम्यावस्थाका नाम प्रकृति है । सत्त्व, रज और तम इन तीनोंकी समष्टि—यह समष्टि जिसमें त्रिपमताकी उत्पत्ति नहीं हुई है—प्रकृति शब्दसे कही जाती है, जैसा कि हम पहले लिख चुके हैं । प्रकृत प्रसंगमें प्रयुक्त हुआ ‘गुण’ शब्द बहुधा भ्रामक हो जाता है । साधारणतः लोकमें भी और दार्शनिक परिभाषाओं में शब्द द्रव्यमें रहनेवाले किन्हीं धर्मोंके लिए ७

है, परन्तु साम्यके यह मत्त, रज और तम उस प्रकारके गुण नहीं हैं। इनका आशय इनसे भिन्न कुछ ओर हो, ऐसा मान्यको अभीष्ट नहीं। यह कहा जा सकता है कि साम्यमें यह गुण शब्द अपने मुख्यार्थमें प्रयुक्त नहीं हुआ है। इस बातसे साम्य-कारिकाने व्याख्याता स्वयं वाचस्पति मिश्रन भी 'गुणा पदार्था' लिखकर स्वीकार किया है। मिश्रजीके इन शब्दोंका आशय यह है कि राजाओंके सर्वासाधक अमान्य आदिके लिए 'गुण' शब्दका प्रयोग जिस प्रकार तात्कालिक लोकव्यवहारमें होता था, उसी प्रकार 'पुरुष' रूप राजाके भोग और अपवर्गरूप अर्थके सिद्ध करनेवाले सत्त्व आदिके लिए भी गुण शब्दका प्रयोग होता है। मिश्रजीके उपर्युक्त दोनों शब्दोंकी व्याख्यामें श्रीगाल रामोत्तरीनकी टीकाका यही आशय है—

यथा राज्ञ सर्वार्थनिर्वाहका अमात्यप्रभृतयो गुणा इति व्यवहियन्ते परार्थत्वात्, तथा पुरुषरूपराज्ञो भोगापवर्गरूपार्थसाधका ये सत्त्वाद्यस्तेऽपि परार्थत्वसामान्याद् गुणा इति व्यवहियन्ते ।

पाश्चात्य विज्ञानकी भावनाओंसे प्रभावित हुए लोगोंको सारयके सत्त्व, रज और तमकी अपेक्षा वैज्ञानिकोंके ताप, गति और आकर्षणका रूप शीघ्र समझमें आ सकता है। पाश्चात्य विद्वान् भी सर्गके आरम्भमें ताप, गति और आकर्षणको स्वीकार करते हैं। फलतः यही त्रिगुणात्मक अव्यक्त या प्रधान है जिससे निम्नका विकास हुआ है।

हम अपने दैनिक अनुभवमें यह देख चुके हैं कि किसी कार्यके क्रियात्मक रूपमें होनेके पहले कर्ताके हृदयमें उस कार्यकी कर्तव्यताके सम्बन्धमें एक व्यवसायात्मक बुद्धिका प्रादुर्भाव होता है और उसके बाद ही कार्यको क्रियात्मक रूपकी उपलब्धि सम्भव है। शास्त्रीय

दृष्टि म भी—

‘ यन्मनसा ध्यायति तद्वाचा वदति
यद्वाचा यदति तत्कर्मणा करोति ’

कार्यका विक्राम होनेके पहले मनमें उसका चित्तन होता है, इस लिए अव्यक्त प्रकृतिसे प्रकृतिरूप कार्य होनेके पहले भी उसके मानसिक चित्तन या व्यवसायात्मक बुद्धिकी आवश्यकता है। इसी व्यवसायात्मक बुद्धिकी जगत्के विकासमें ईश्वरीय सत्ताको स्वीकार करनेवाले ‘ईक्षण’ नामसे पुकारते हैं। “तेदेक्षत् ब्रह्म्यां”के शब्दोंमें उसी व्यवसायात्मक बुद्धि या उसी ईक्षणका निर्देश किया गया है, ऐसी उनकी धारणा है। साग्यमतानुयायी तो प्रकृतिको स्वतंत्र मानते हैं और उसीसे विश्वका विक्राम हुआ है, यह उनका विश्वास है। इस लिए उनके यहाँ इस व्यवसायात्मक बुद्धिके विकासका प्रतिपादन उसी प्रकृतिमें किया गया है। अव्यक्तसे प्रकृति होते समय सत्रसे पहली विशेषता जो पैदा होती है, वह यही बुद्धि है। इसी बुद्धिकी सारथने महान् या महत्तत्त्व शब्दसे निर्दिष्ट किया है। बुद्धिको यह नाम सम्भव है, उसके निजी महत्त्वके कारण दिया गया हो अथवा अव्यक्त प्रकृति अत्र बढ़ने लगी है, इस लिए उसको महान् शब्दसे कहा हो। जो कुछ भी हो, परन्तु यह स्पष्ट है कि प्रकृति होनेके पहले प्रकृतिके भीतर एक व्यवसायात्मक बुद्धि पैदा हुई। एक बात जो इस व्याख्याके साथ खटकती है यह है कि प्रकृति तो अचेतन है, उस अचेतन प्रकृतिमें व्यवसायात्मक बुद्धि कैसे पैदा हो सकेगी ? सारथ-फिलासफीकी इस व्याख्याके विधाता जिसका कि अलम्बन हम कर रहे हैं, ओ० तिलकने इस प्रश्नका भी उत्तर देनेका

यत्न किया है। पाश्चात्य वैज्ञानिकोंके अनुसार जड़-परमाणुओंके भीतर भी एक प्रकारकी बुद्धि होती है। बिना इस अनुमति या बुद्धिके द्रव्योंकी रासायनिक प्रीति या अप्रीतिका उपपादन न हो सक्ता—

Without an assumption of an atomic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate, for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and will*

—Haeckel

हैकटके इन शब्दोंमें उम्मी बुद्धि Atomic Soul की आवश्यकता प्रतिपादन की गई है। उनके स्वीकार किये बिना रासायनिक विज्ञानकी साधारणमे साधारण बातका भी स्पष्टीकरण असम्भव है। फलतः जब आज पाश्चात्य विज्ञानके शब्दोंमें जड़ परमाणुओंके भीतर एक प्रकारकी बुद्धि स्वीकार की जा चुकी है, तब सामान्यके सत्य, रज और तमरूप जड़ प्रकृतिके भीतर व्यक्तसायात्मक बुद्धिका आधिर्भाव हुआ, यह सिद्धांत करना असंभव क्यों कहा जायगा ? प्रकृतिकी इस बुद्धिमें और हमारी बुद्धिमें केवल इतना अन्तर कहा जा सकता है कि हमारी बुद्धिके साथ चेतन-सत्ता पुरुषका सम्बन्ध है, इस लिये उसका अनुभव ही जाता है या वह स्वयमेव है, परन्तु जड़ प्रकृतिकी व्यवसायात्मक बुद्धि चेतन-सम्बन्ध न होनेसे अस्वयमेव ही रह जाती है। इसके अतिरिक्त व्यक्तसायात्मक बुद्धिका स्वरूप जड़

प्रकृति और चेतन प्राणियोंमें उभयत्र समान ही है। स्वयं मूल प्रकृति अव्यक्त है, एक है और निरवयव है। इस व्यवसायात्मक बुद्धिके विकासके साथ ही उसमें एक प्रकारकी व्यक्तता आने लगती है, इसी लिए उसे महान् शब्दसे भी कहा गया है। परन्तु यह व्यक्तत्व केवल अव्यक्त प्रकृतिकी अपेक्षासे है, अन्यथा सूक्ष्मताकी दृष्टिसे अभी कोई विशेष भेद-भाषना उत्पन्न नहीं हुई, साथ ही प्रकृतिकी निरवयवता भी अबतक अनुप्राण वनी हुई है।

इस प्रकार महत्तरवके विकास होनेके साथ ही प्रकृतिके अनेक भागात्मक विभागकी आवश्यकता प्रतीत होने लगी। अब तक प्रकृति एक थी—निरवयव थी। भेद-भाषना हुए बिना एकसे अनेककी उत्पत्ति कैसे होगी, इसलिए एक प्रकृतिमें भेद-भाषनाके विकासकी आवश्यकता है, उसके बिना अनेक नामरूपात्मक जगत्का विकास न हो सकेगा। अपने लौकिक अनुभवमें हम देखते हैं कि भेद-भावनाका मोटा रूप मेरा तेरा है। मैं-तू और मेरा-तेराके भीतर सत्ताकी सारी भेद-भाषनाओंका अन्तर्भाव हो जाता है। इस मैं-तूकी उत्पत्तिके श्रेय एक मात्र अहमन्यताको है। दूसरे शब्दोंमें अहम्मन्यता ही भेद-भाषकी जननी है। अर्थात् अहम्मन्यता कहें या भेद-भाषना कहें, इसकी उत्पत्तिसे ही एक प्रकृतिमें अनेकत्वका विकास हो सकेगा। यह अहम्मन्यता बुद्धिका कार्य है, अतएव बुद्धिके बाद इस अहम्मन्यता या अहकारहीका विकास हो सकता है। इसी लिए सायनाचार्यने लिखा है—

‘ प्रकृतेर्महान्, महतोऽहङ्कार ’

प्रकृतिसे महत्त्व—बुद्धिका विकास हुआ और महत्त्वसे अहङ्कार—

यत्न किया है। पाश्चात्य वैज्ञानिकोंके अनुसार जड़-परमाणुओंके भीतर भी एक प्रकारकी बुद्धि होनी है। बिना इस अनुभूति या बुद्धिके द्रव्योंकी रासायनिक प्रीति या अप्रीतिका उपपादन न हो सकेगा—

Without an assumption of an atomic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate, for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and will*

—Haeckel

हैकलके इन शब्दोंमें उसी बुद्धि Atomic Soul की आसक्तता प्रतिपादन की गई है। उसके स्वीकार किये बिना रासायनिक विज्ञानकी साधारणसे साधारण बातका भी स्पष्टीकरण असम्भव है। फलतः जब आज पाश्चात्य विज्ञानके शब्दोंमें जड़ परमाणुओंके भीतर एक प्रकारकी बुद्धि स्वीकार की जा चुकी है, तब सादयक सत्त्व, रज और तमरूप जड़ प्रकृतिके भीतर व्यक्तसायात्मक बुद्धिका आभिर्भाव हुआ, यह सिद्धांत करना असंगत क्यों कहा जायगा? प्रकृतिकी इस बुद्धिमें और हमारी बुद्धिमें केवल इतना अन्तर कहा जा सकता है कि हमारी बुद्धिके साथ चेतन-सत्ता पुरुषका सम्बन्ध है, इस लिए उसका अनुभव ही जाता है या वह स्वयवेद्य है, परन्तु जड़ प्रकृतिकी व्यवसायात्मक बुद्धि चेतन-सम्बन्ध न होनेसे अस्वयवेद्य ही रह जाती है। इसके अतिरिक्त व्यक्तसायात्मक बुद्धिका स्वरूप जड़

वायु-मिथुन-नानात्वके रूप, मूलरूप इसी द्विविध जगत्के विकासका प्रयोजन है और सांख्य सिद्धान्तके अनुकूल हुआ भी वस्तुतः ऐसी ही है।

अहकारसे दो तत्त्वोंकी उत्पत्ति होती है—

‘ अहङ्कारात्पचतन्मात्राणि उभयमिन्द्रियम् ’

एक पचतमात्राएँ और दूसरी एकादश इन्द्रियाँ। पंचतमात्राएँ निरिन्द्रिय-जगत्की उपलक्षण या मूल कारण हैं और उभयमिन्द्रिय-यन्त्रके द्वारा इन्द्रिय-जगत्की उत्पत्तिका निर्देश सूत्रकारने किया है। तमात्रा शब्दसे पच सूक्ष्मभूत या रूपतमात्र, रसतमात्र, गन्धतमात्र, स्पर्शतमात्र और शब्दतमात्रका ग्रहण होता है। ये ही तमात्राएँ सूक्ष्मे भूतोंका आदिम स्वरूप है। पचभूत त्रिवृत्करण या पचीकरण-द्वारा तयार हुए इन्हीं पचतमात्राओंके सम्मिश्रणका नाम है। अर्थात् उपलब्ध होनेवाले स्थूलभूत वस्तुतः अपने शुद्ध स्वरूपमें नहीं बल्कि एक मिश्रित रूपमें ही उपलब्ध होते हैं। परन्तु उस मिश्रणके तैयार होनेसे पहले मिश्रणके अवयव विशुद्ध पदार्थोंकी आवश्यकता है, उनके बिना यह मिश्रण कैसे तयार हो सकेगा? इसी विशुद्ध स्वरूपके उपपादनके लिए सारयने पचतमात्राओंकी स्वीकार किया है। इन्हीं पचतमात्राओंके भीतर समग्र निरिन्द्रिय-जगत् समा जाता है।

न केवल सांख्यने ही बल्कि भारतके समग्र दार्शनिक और धार्मिक साहित्यने जगत्के मूलरूपमें पचमहाभूतोंकी कल्पना की है और इन्हीं महाभूतोंको मौलिक तत्त्व माना है। इस सम्बन्धमें पूर्व और पश्चिममें बड़ा भेद है। पाश्चात्य वैज्ञानिक आजतक मौलिक तत्त्वोंके सम्बन्धमें अपना अंतिम निर्णय नहीं दे सके हैं, परन्तु भारतके दार्शनिक क्षेत्रमें

की उत्पत्ति हुई। अर्थात् उस अहङ्कारकी उत्पत्तिके साथ ही एक प्रकृतिमें अनेकरूप और निरन्तर प्रकृतिमें सायन्तरकी उत्पत्ति हो गई है। महत्त्वके विकासके साथ प्रकृतिके अव्यक्तत्वके स्थानपर व्यक्तत्वकी उत्पत्ति हुई है, तो अहङ्कार-विकाससे प्रकृतिकी एकता भंग होकर अनेकताकी उत्पत्ति हो गई है, परन्तु सूक्ष्मता अभी ज्योंकी त्यों बनी है।

अहङ्कार या भेद-भावनाके विकासके बाद सूक्ष्म रूपमें इस अनेक नामरूपात्मक विश्वका विकास आरम्भ होता है। इस सप्ताका स्थूल दृष्टिसे यदि विश्लेषण किया जाय, तो उसमें दो प्रकारके पदार्थ मिलेंगे। एकको हम सेन्द्रिय जगत् और दूसरेको निरिन्द्रिय-जगत्के नामसे कह सकते हैं। पहलेके भीतर मनुष्य आदि समस्त प्राणियोंकी अतर्भाव हो सकेगा, जो इन्द्रियोंसे युक्त है और दूसरी श्रेणीमें इन्द्रिय-रहित शेष विश्वका परिगणन हो जायगा। इनमेंसे सेन्द्रिय-जगत् तीन भागोंमें विभक्त है। एक उसका स्थूल देह जो जड है, दूसरी उसके साथ सम्बद्ध चेतन-सत्ता और तीसरी इन्द्रियाँ। इन्द्रियोंसे यहाँ केवल इन्द्रियोंकी शक्तिका ग्रहण है, इन्द्रिय-गोलकोका नहीं। इन तीनोंमेंसे स्थूल देहका—जिमके भीतर शक्तिरहित इन्द्रिय-गोलक भी सम्मिलित है—अतर्भाव भी निरिन्द्रिय-जगत्में किया जा सकता है। ऐन्द्रियक-जगत्में केवल इन्द्रिय शक्तिका ही प्रयोजन है। और तीसरी चेतन-सत्ता इन दोनों प्रकारके जगत्से भिन्न है। इनमेंसे चेतन-सत्ता तो स्वयं नित्य कूटस्थ है। उसका विकास तो न होता है और न उसकी आपश्यकता है। शेष अक्ष वही दो रह जाते हैं, एक इन्द्रियाँ और दूसरा निरिन्द्रिय-जगत्। फलतः अहङ्कारकी भेद-भावनाके

ठीक यही बात ज्योंकी त्यों शेष इन्द्रियोंके सम्बन्धमें भी कही जा सकती है। फलतः हमारे पास पाँच—केवल पाँच—ज्ञानेन्द्रियाँ हैं और वह भी ऐसी हठीलीं कि एकके सिवाय दूसरे विषयको ग्रहण नहीं करतीं। इसका अर्थ यह है कि हम समग्र ससारको इन पाँच ही प्रकारसे समझ सकते हैं। अर्थात् समग्र ज्ञेय विश्व इन्हीं पाँच भागोंमें विभक्त किया जा सकता है। शेष विश्वका विभाग किसी भी भाँति भी रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्दकी सीमाको पार करके नहीं जा सकता।

अर्थात् समग्र विश्वका अन्तर्भाग इन पाँच और केवल इन्हीं पाँचके भीतर हो जाता है। अपने शुद्ध स्वरूपमें यही पाँचों तमात्रा शब्दसे कहे जाते हैं और परस्पर सम्मिश्रणके बाद वही पञ्चमहाभूतोंके रूपमें परिणत हो जाते हैं। इस प्रकार अन्तमें यह कहा जा सकता है कि भेदभावनानेके बाद विविध जगत्के मूल रूपमें इन्द्रियाँ और तमात्राओंके अतिरिक्त किसी औरकी उत्पत्ति युक्तिके दरारमें सम्भव ही प्रतीत नहीं होती। इन्हीं लिए तो साख्य सिद्धान्तने अहङ्कारसे दो—केवल दो—की उत्पत्तिको निर्णय किया है।

अहङ्कारसे विकसित हुई पञ्चतमात्राओंका चरम विकास पञ्च महाभूतोंमें समाप्त होता है और उसके साथ ही साख्यका विकासक्रम भी समाप्त हो जाता है। साख्यने अव्यक्त प्रकृतिसे प्रारम्भ कर अन्तमें उसे पञ्च महाभूतोंके विकसिततम स्वरूप तक पहुँचा दिया। इसके आगे साख्य चुप है। परन्तु जहाँ साख्य-क्रमका अन्त हुआ है, वहींसे वस्तुतः नैयायिकके विकासका प्रारम्भ होता है। पञ्चभूतोंके परमाणुओंमें ही साख्यीय विकासका अन्त और

पचमूर्तोंकी कल्पना शायद एक अज्ञात अतीतसे चली आ रही है और साहित्यके प्रत्येक क्षेत्रमें उसने ऊँचा स्थान पाया है। भारतीय पचमूर्तोंकी कल्पनामें उपपत्ति भी जबरदस्त है। यदि हम अपने निजी अनुभवका विश्लेषण करें, तो उसके परिणाम सम्भवतः पाँच प्रकारके अनुभव मिलेंगे, जिनमें प्रत्येक अनुभव विभिन्न प्रकारसे होता है। कोई अनुभव आँखद्वारा होता है, किसीका जन्म कानसे होता है, तीसरेका कारण शायद त्वचा है, चौथेकी उत्पत्ति नासिकासे होती है और पाँचवें प्रकारका अनुभव हमारी रसनामें पैदा होता है। इस प्रकार पाँच विभिन्न इन्द्रियोंद्वारा पाँच प्रकारकी प्रतीति हमें उपलब्ध होती है। यही पाँच ज्ञानेन्द्रियों हमारे देहमें प्रतीत होती हैं। इनके अतिरिक्त और कोई इन्द्रिय अथक प्रयास करनेपर भी शायद हमें उपलब्ध न हो सकेगी। साथ ही एक बात और है और वह है इन्द्रियोंका पातिव्रत्य। एक इन्द्रियका सम्बन्ध एक विषयके साथ ही हो सकेगा। दूसरे विषयकी कामना कर सकना उसके त्रिप् स्वप्नमें दुर्लभ है। चक्षु रूपको ग्रहण करेगी, हजार प्रयत्न करनेपर भी रस, गन्ध, शब्द और स्पर्शके साथ चाहे वह कितने ही आकर्षक, सुन्दर और अलौकिक हों, सम्बन्ध करनेकी तैयार न होगी। इसके विरुद्ध चाहे कितना ही भद्रा रूप उसके सामने लाकर रख दो वह एक आदर्शकी तरह आगे बढ़ेगी और बड़ी दृढताके साथ उसका ग्रहण करेगी, उसी असाधारण अदाके साथ जो उसकी अपनी विशेषता है। चक्षु ग्रहण करेगी, तो रूप—केवलरूप—को। अगर रूप न मिलेगा तो अपनी उसी आनपर जान दे देगी, मगर मजाल कि किसी औरपर मन चला तो जाय। मानो गर्वसे माया उठायै कह रही है—

‘गगाम्भ विशत्वा मया निजकुले किं स्थाप्यते दुर्वश !

है। शेष १६ पदार्थोंको केवल विकृति समझा गया है। यद्यपि पचभूतोंसे नाना प्रकारके पदार्थोंकी उत्पत्ति होती है, फिर भी उनसे किसी नवीन तत्त्वकी उत्पत्ति नहीं होती, इसलिए उन्हें किसीकी प्रकृति होनेका गौरव प्राप्त नहीं है, उनकी गणना केवल विकृतिमें की गई है। सक्षेपमें इस सारे वर्गीकरणका सग्रह एक कारिकामे इस प्रकार किया गया है—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदारय प्रकृतिविकृतय सप्त ।

षोडशमस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृति पुरुष ॥

पाश्चात्य विज्ञान अभी विकास-क्रमपर आगे बढ़ता जा रहा है। उसके अन्वेषणोंका अन्त अभी नहीं हुआ है, फिर भी डार्विन और छाप्लासका विकासक्रम कमसे कम विज्ञानके शब्दोंमें Out of Date करार दिया जा चुका है। परंतु पाश्चात्य उत्क्रांतिवादकी इस प्रबल पराजयके बाद भी हम तो यही कहेंगे—

फतह व शिकस्त नसीबोंकी है वले ए मीर ।

मुकाबला तो दिले नातवाँने खूब किया ॥

इसके निरुद्ध सारयका विकास-क्रम भारतीय दार्शनिक-क्षेत्रमें सुदूर अतीतसे अटल पर्वतकी नाई स्थिर है। मानो कह रहा है—

हजार दामसे निकला हूँ एक जुम्बिशमें ।

जिसे गरूर हो आये करे वह कैद मुझे ॥

१०१

नैयामिकके विकासका आरम्भ हुआ है। इसलिए आगेकी प्रक्रियाके लिए हमें प्रियश होकर न्यायका आश्रय लेना पड़ेगा। साध्यद्वारा उसका हृद स्पष्टता और स्वारस्यके साथ मुश्किलसे हो सकेगा।

इस प्रकार अव्यक्त प्रकृतिसे लेकर साध्यीय विकासकी चरम सीमा पंचभूतों पर्यन्त जिन तत्त्वोंकी क्रमशः उपलब्धि हुई है, उनकी सख्या २४ है—

- १ अव्यक्त
- १ महान्
- १ अहकार
- ५ तमात्रा
- ११ इन्द्रियाँ
- ५ महाभूत

इनके अतिरिक्त एक चेतन-सत्ता और है जिसे सायने पुरुष शब्दसे कहा है। इस प्रकार साध्य मिद्धान्तके अनुसार यह २५ पदार्थ अभीष्ट हैं। इनमें प्रथम अव्यक्त समग्र ससारकी प्रकृति है, वह नित्य है। उसकी उत्पत्ति किसीसे नहीं हुई, इसलिए वह किसीकी प्रकृति नहीं। अन्तिम पुरुष साध्य मिद्धान्तके अनुसार उदासीन है, वह न किसीकी प्रकृति और न किसीकी प्रकृति। शेष २३ पदार्थ दो भागोंमें विभक्त हैं। पहले सात (महत्, अहङ्कार और पंच तमात्रा) एक ओर और अन्तिम सोलह (११ इन्द्रिय+५ भूत) दूसरी ओर। पहले वर्गके सात पदार्थ यदि स्वयं एक तत्त्वकी प्रकृति है, तो उसके साथ ही दूसरे तत्त्वकी प्रकृति भी है। इसलिए उनका वर्गीकरण 'प्रकृति-प्रकृति' नामक शीर्षकके नीचे किया गया

है। शेष १६ पदार्थोंको केवल विकृति समझा गया है। यद्यपि पचभूतोंसे नाना प्रकारके पदार्थोंकी उत्पत्ति होती है, फिर भी उनसे किसी नवीन तत्त्वकी उत्पत्ति नहीं होती, इसलिए उन्हें किसीकी प्रकृति होनेका गौरव प्राप्त नहीं है, उनकी गणना केवल विकृतिमें की गई है। सक्षेपमें इस सारे र्गीकरणका समग्र एक कारिकामें इस प्रकार किया गया है—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाख्य प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशमस्तु विचारो न प्रकृतिर्न विकृति पुरुष ॥

पाश्चात्य विज्ञान अभी विकास-क्रमपर आगे बढ़ता जा रहा है। उसके अन्वेषणोका अन्त अभी नहीं हुआ है, फिर भी डार्विन और लाप्लासका विकासक्रम कमसे कम विज्ञानके शब्दोंमें Out of Date करार दिया जा चुका है। परन्तु पाश्चात्य उत्क्रांतिवादकी इस प्रबल पराजयके बाद भी हम तो यही कहेंगे—

फतह व शिकस्त नसीबोकी है बले ए मीर ।

मुकाबला तो दिले नातवोंने खून किया ॥

इसके विरुद्ध सार्व्यका विकास-क्रम भारतीय दार्शनिक-क्षेत्रमें सुदूर अतीतसे अटल पर्वतकी नाई स्थिर है। मानो कह रहा है—

हजार दामसे निकला हूँ एक जुम्बिशमें ।

जिसे गरूर हो आये करे वह कैद मुझे ॥

द्वितीय खण्ड

में ?

हममेंसे प्रत्येक व्यक्ति अपने भीतर, और अन्य विविध प्राणियोंके भीतर एक चेतन-सत्ताका अनुभव करता है। यही चेतन-सत्ता प्राणि-जगत् और जड-जगत्को पृथक् करती है। इसीके कारण ही प्राणियोंके भीतर इच्छा, द्वेष प्रयत्न, ज्ञान और सुख-दुःखकी अनुभूति पाई जाती है। साधारणतः 'जीवात्मा' शब्दके द्वारा इसका निर्देश किया जाता है। इस द्वितीय खण्डमें इसी 'जीवात्मा' विषयपर अस्तिक-नास्तिक विचारोंका समग्र एवं अलोचना हुई है। खण्डके अन्तमें जीवात्मासे अत्यन्त सम्वद्ध कर्मवाद और पुनर्जन्मके महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तोंकी आलोचना हुई है।

अष्टम परिच्छेद

चार्वाक-दर्शन

भारतके दार्शनिक साहित्यमें चार्वाक-दर्शन बहुत बदनाम हो चुका है। आस्तिक आलोचकोंने उसके लिए प्रायः 'नास्तिक-शिरोमणि'की उपाधि रिजर्व कर रखी है। चार्वाक शब्दका अर्थ है 'चारू रमणीयो वाक् उक्तिर्यस्य स चार्वाक'। जिसकी उक्ति-जिसने शब्द-सुननेमें बड़े सुन्दर प्रतीत हों, उसके लिए चार्वाक शब्दका प्रयोग हो सकता है, परन्तु अब यह शब्द एक विशेष प्रकारके विचार रखनेवाले लोगोंके लिए रूढ हो गया है। प्राचीन प्रवाद-परम्परासे प्रतीत होता है कि इन विचारोंका प्रथम प्रचारक चार्वाक नामका एक व्यक्ति था, पीछे उसीके नामके साथ उसके दार्शनिक विचारोंको 'चार्वाक-दर्शन' नामसे कहा जाने लगा। चार्वाकका काल और उसका जीवन-वृत्तांत भारतके अन्याय ऐतिहासिक व्यक्तियोंकी भाँति ही अन्धकारमें हैं। उसके जीवनके सम्बन्धमें प्रवाद-परम्पराके द्वारा इतना ही मालूम होता है कि वह वृहस्पतिकी प्रधान शिष्य था, परन्तु यह वृहस्पति कौन है, इसका कोई निर्णय ऐतिहासिक साक्ष्योंके आधारपर कर सकना दुष्कर है। चार्वाकका असली समय क्या है, यह भी निश्चित रूपसे कह सकना कठिन है, परन्तु हाँ इस सम्बन्धमें हम कुछ अनुमान उसके लेखोंको देखकर लगा सकते हैं। प्रायः उन व्यक्तियोंकी सृष्टिका श्रेय जिन्हें आगे चलकर युगप्रवर्तक कहा

जाता है समय और परिस्थितियोंका होता है। दयानन्द, बुद्ध और ईसाकी सृष्टि किसी स्कूल या कालेजसे नहीं हुई वन्कि अपने समय और तात्कालिक परिस्थितियोंने ही मूलशक्त्को दयानन्द, कुमार-मिद्दार्थको बुद्ध और ईसाको मसीह बना दिया है। इस लिए इन युग प्रवर्तकोंके लेखो वा विचारों द्वारा तात्कालिक परिस्थितिका बहुत कुछ अन्दाजा लगाया जा सकता है। ठीक यही बात चार्वाकके सवधर्म भी कही जा सकती है। चार्वाक भी अपने समयका एक युगप्रवर्तक हुआ है, अतः हमारे विचारमें उसकी भी गणना महा पुरषोंमें की जानी चाहिए। यद्यपि बहुत से लोग हमारे इस विचारको देखकर शायद चौंके, परन्तु हम ज्यों ज्यों चार्वाकके विचारोंपर मनन करते हैं, त्यों त्यों हमारा यह विश्वास दृढ होता जाता है। यदि गीताके—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

के अनुसार कृष्ण और दयानन्द, ईसा और बुद्धके उत्पन्न होनेकी आवश्यकता थी, तो भारतके उस ऐतिहासिक युगमें चार्वाककी भी उतनी ही आवश्यकता थी जितनी अपने समयके किसी अन्य समाज-सुधारककी हो सकती है। यद्यपि हम चार्वाकके दार्शनिक विचारोंसे सहमत नहीं, फिर भी यदि उस समयकी परिस्थिति और चार्वाकके व्यक्तित्वकी तुलनात्मक आलोचना करें, तो हम देखेंगे कि उस समय चार्वाकने जो कुछ किया वही ठीक था, वही समय था और उसीके भीतर भारतीय समाजका यथार्थ हित निहित था। चार्वाककी प्रत्येक चेष्टा उसकी सुदूर सद्भावनाओंका परिणाम थी। उसके मस्तिष्कमें विचार-शक्ति

थी, हृदयमें भावना एवं भावुकता और वाणीमें जोर था। उस समय जब कि उसने वेदोंका खण्डन किया, उस समय जब कि उसने परलोक, आत्मा और परमात्माकी सत्तासे इन्कार किया और उस समय जब कि उसने भारतीय समाजके विधाता ब्राह्मणोंके विरोधमें आवाज उठाई, उसके भीतर वही परित्र भावना काम कर रही थी जो एक भावुक टाक्टरके हृदयमें हो सकती है, जिसका दिव्य दर्शन दयानन्द और बुद्धके जीवनमें हुआ है। वेद, परलोक, आत्मा, परमात्मा और यज्ञ-यागादिके विरोधी उसके विचार ऐसे हैं जो एक भावुक और भक्त हृदयके आस्तिकको एकदम विदका देते हैं। इसी लिए भारतके आस्तिक-जगत्में चार्वाककी उन सद्भावनाओंका सम्मान करनेके बदले उसे बुरे शब्दोंमें याद किया है। परन्तु किमी युग-प्रवर्तकके विरोधमें फतवा देनेके बदले हमें एक सरसरी नजर उसकी परिस्थितियों और भावनाओंपर भी डाल लेनी चाहिए और एक बार यह भी विचार कर लेना चाहिए कि यदि उस स्थितिमें हम होते, तो क्या करते, साथ ही उसने जो कुछ किया उसके भीतर किस प्रकारकी भावनाएँ काम कर रही थीं। हम चार्वाकके दार्शनिक विचारोंको इसी दृष्टिसे देखनेका यत्न करेंगे।

चार्वाकके लेखोंसे ऐसा प्रतीत होता है कि उस समय भारतके धार्मिक जगत्में बहुतसे परिवर्तन हो चुके थे। वैदिक कर्मकाण्डका स्वरूप अत्यन्त विकृत हो चुका था। ऐसा भी मान्य होता है कि उस समय वेदार्थके सम्बन्धमें महीधरके विचारोंका प्रचार हो चुका था।
 को काटकर डालना एक साधारण बात थी और वह घृणित और अमानुषीय स्वरूप भी उस समय

अभिव्यक्त ही चुका था, जो यजमानकी खाँसे अश्वक माथ मम्मोग करनेको बाधित करता है। महीपरने अपने प्रेम्भाष्यमें इस ओर इसी प्रकारके अन्य घृणित विचारोक्ता प्रकाश वेद-मंत्रोंकी आडमें किया है। यह विचार इतने मढ़े हैं कि कोई शिष्ट पुरुष तो उन्हें जमान-पर लाना भी कबूल न करेगा, इसी लिए स्वयं चार्वाक भी उन्हें अपनी आलोचनामें स्थान न दे सके। उहोंने लिखा है—

अश्वस्यात्र शिश्र हि पविप्राह्य प्रमूर्तितम् ।

भाण्डैस्तद्वदपर चैव प्राह्यजात प्रमूर्तितम् ॥

‘तद्वदपर चैव’ के शब्दोंमें चार्वाकने बहुत कुल्ट लिस दिया है, जिसे आँतों दो टंगें, जिसे कान दो सुँन। महीपर-भाष्यके कतिपय नहीं अनेक स्थल हैं, उन्हें पढो। मननकी आवश्यकता नहीं, केवल एक सरसरी नजरसे ही पढ़ जाओ, फिर तुम समझोगे कि इस ‘तद्वदपर’के भीतर क्या है। उन घृणित पक्तियोंके पढनेके बाद कौनसा ऐसा शिष्ट ओर भायुक हृद्य होगा, जो उम साहित्यकी ओरसे घृणासे मुँह न फेर ल। फिर अगर चार्वाकने ही उसे ‘वासलेटी साहित्य’ करार दिया, तो इममें हम उसे कहाँतक दोषी ठहरा सकते हैं। लिखनेका तो चार्वाकने लिख जरूर दिया है—

‘त्रयो वेदस्य कर्त्तारो भाण्ड-धूर्त-निशाचरा

मगर उसके एक एक शब्दमें—एक एक अक्षरमें कितना मानसिक क्षोभ, वैसा भीषण अतस्ताप और केंसी हृदयनी व्यथा ठिपी हुई है, इसे तो वही अनुभव कर सकेंगे जो एक बार ताअस्तुनको छोड चार्वाककी परिस्थितिपर विचार करेंगे। उसमें द्वेष नहीं है, ईर्ष्या नहीं है, मगर यह मयानक मही अश्वक धधक रही है जो चार्वाकके

हृदय—भावुकतापूर्ण हृदय—को जलाये टाँजती है। वह देग रहा था, भारतका जनसमाज जिस अग्र-पथपर जा रहा है, उसका असली कारण यह वेद है। ऐसे ईश्वर और ईश्वरीय ज्ञानको दूरसे नमस्कार !! यह और कर ही क्या सकता था ? उसके भीतर इतनी निद्वत्ता नहीं थी, उसकी प्रतिभा इतनी प्रचण्ड नहीं थी कि महीधरके अर्थोंकी कटी और प्रामाणिक आलोचना करके वेद-मंत्रोंकी युक्तियुक्त और वैज्ञानिक व्याख्या सत्सारके सामने प्रस्तुत कर देता। ऐसी अग्र-स्थाने चार्वाकके लिए एक ही चारा था, उस तमाम अनर्थकी जग ईश्वरीय ज्ञान और ईश्वर दोनोंको जलाञ्जलि दे डाले, इस लिए विग्रह होकर उसको नहीं करना भी पडा जिसका अग्रलम्बन अपनी अभीष्ट सिद्धिका सरलतर उपाय रहनेपर शायद वह न करता। उस समय वेद और वदिक साहित्यका स्वरूप सचमुच इतना भीषण हो उठा था कि उसकी ओर देगते रह कर कांप उठती थी, इस लिए—केवल इमीलिए—हम देखते हैं कि कष्टर आस्तिक कुलमें उत्पन्न होकर गौतम बुद्धको भी वही करना पडा है जिसका अवलम्बन चार्वाकने किया है। इस सम्बन्धमें बुद्ध और चार्वाकके विचारोंमें जो अन्तर है वह थोडा—ग्रहुत थोडा है। और यदि दयानन्दके भीतर संस्कृत-साहित्यका प्रकाण्ड पाण्डित्य न होता, तो क्या वह भी महीधरके वेदभाष्यको देखकर वैदिक साहित्यको दूरत प्रणाम न कर लेता ? फलतः उस परिस्थितिकी आलोचना करते हुए हम कह सकते हैं कि—

अग्निहोत्र त्रयो वेदास्त्रिदण्ड भस्मगुण्ठनम् ।

बुद्धिपौरुषहीनाना जीनिकेति वृहस्पति ॥

के एक एक अक्षरका निन्यास करते समय चार्वाकके हृदयमें एक-

झूठ अग्रस्य उठी होगी, एक वार उसने मर्मांतक हार्दिक व्यथाना अनुभव अवश्य किया होगा। मगर कर्तव्यके नामपर ओर समान-हितके नामपर ईश्वरीय ज्ञान, ईश्वर ओर उसके चट्टे घट्टे अग्निहोत्रादि सबसे नमस्कार—दूरसे नमस्कार—शतश नमस्कार—कर लेना ही चार्वाकने उपयुक्त समझा और ऐसा करके उसने सचमुच सहृदय-ताकी, माननाकी और मानुकताकी रक्षा कर ली है। नहीं तो हे चार्वाक ! ऐसी अग्रस्यामें—

भवाद्दशाश्चेदधिकुर्वते रतिं ।

निराश्रया हन्त हता मनस्विता ॥

एक बात और है, समाज-हितके नामपर इतना बड़ा त्याग करनेके बाद भी यदि चार्वाक एक अमर आत्मा, लोक और परलोककी सत्तापर विश्वास कायम रख सकता, तो क्या उसका वह सारा प्रयत्न व्यर्थ न हो जाता ? क्या आत्मा और परलोकके विश्वासका ईश्वर और ईश्वरीय ज्ञान या उमी प्रकारके किसी अथ विश्वासके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं है ? क्या एकके ऊपर विश्वासकर मनुष्यको दूसरेपर विश्वास करनेके लिए विवश न होना पड़ेगा ? इसलिए पहली सत्तासे नकार करनेके आवश्यक और अनिवार्य परिणामके रूपमें ही चार्वाकने घोषणा करनी पड़ी—

‘ न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः ’

न स्वर्ग है, न अपवर्ग है और न किसी अमर आत्माकी कल्पना की आवश्यकता है। सक्षेपमें यही सब चार्वाक-दर्शनका सार है और जागे जो कुछ है वह सब इसका अविनाभूत ही है। इन विचारोंपर विश्वास जमा लेनेके बाद फिर जब सृष्टि अट्टि सम्बन्धी प्रश्न उठते हैं,

तो उनका उत्तर यथासम्भव प्रकृतिके स्वभावके द्वारा दिया जाता है । पश्चिममें भी यही हुआ है और पूर्वमें भी । पाश्चात्य प्रकृतिवादी लोगोंने अपने पीछे विज्ञानका सहारा लिया है, परन्तु चार्वाक शायद आमविश्वासी पुरुषोंमें है । उसने अपने पीछे सहारेके लिए किसीको खड़ा नहीं किया है । उसकी तो स्पष्ट घोषणा है—

अग्निरूप्यो जल शीत शीतस्पर्शस्तथानिल ।

केनेद चित्रित तस्मात्

चार्वाकके सृष्टिसम्बन्धी विचारोंकी आलोचना हम पिछले किसी परिच्छेदमें कर चुके हैं । प्रकृत स्थलमें हम यह भी देख चुके कि किस प्रकार परिस्थितियोंमें निग्रह होकर चार्वाकको अमर आत्माकी सत्तासे इन्कार करना पडा । यह ठीक है कि उपयोगितावादकी दृष्टिसे उस समय चार्वाकने जो कुठ किया वह ठीक था, परन्तु फिर भी तर्कशास्त्र उसका समर्थन कर सकनेमें असमर्थ है । भावना और भावुकता एक चीज है, तर्क और युक्ति दूसरी चीज है । एक हृदयकी सम्पत्ति है, दूसरी मस्तिष्ककी उपज है । भावना और भावुकता तहे-दिलसे चार्वाक और उसके दार्शनिक विचारोंको दाद देती है और दे सकती है । मगर तर्कके दरवारमें उनके लिए स्थान नहीं । तर्कका शासन बड़ा कठोर है । भावुकता जैसी कोमल वस्तु उसे कैसे सहन कर सकेगी ! इमीलिए हम देखते हैं कि चार्वाक दार्शनिक विचार तर्कके भीषण तापसे एक दम मुरझा गये हैं, उनमें न यह आभा ही रही है और न वह चेतना ही ।

नवम परिच्छेद

चेतनोत्क्रान्ति

१९ वीं सदी योरोपीय इतिहासमें वैज्ञानिक सदीके नामसे कही जा सकती है। इस शताब्दिके भीतर योरोपमें बड़े बड़े वैज्ञानिक आविष्कार हुए या यों कहिए कि बड़े बड़े रद्योद्दल हुए। इन परिवर्तनोंने योरोपके दार्शनिक क्षेत्रमें ही नहीं बल्कि धार्मिक और सामाजिक क्षेत्रमें भी घोर क्रान्ति पैदा कर दी। इन क्रान्तिकारी आविष्कारोंका सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण भाग वह आविष्कार है जिन्होंने बाइबिलकी पुरानी रूढ़ियाँ और निर्बल कल्पनाओंकी नींव हिला दी। एक समय था जब कि योरोपीय मस्तिष्कके ऊपर बिजलिजल-साहित्यका अखण्ड साम्राज्य था, उस समय किसने साचा था कि इस शक्तिशाली खुदाई खिलकतका भी पतन—घोर पतन—हो सकेगा ? मगर—

फलकें मशक है पैहम नया जलना दिखानेमें ।

जमीरो देर क्या गुजरे हुआको भूल जानेमें ॥

धार्मिक कट्टरताका पुराना भयन वैज्ञानिक आविष्कारोंके प्रबल आक्रमणोंको सहन न कर सका। बिजलिजल-साहित्यकी इस प्रबल पराजयके साथ ही साधु धर्मका साम्राज्य एवं ईश्वरका दमदम भी दुनियासे उठ गया और उनके स्थानपर जडनाशका अभिप्रेक किया

गया। योरोपकी इस प्रवृत्तिकी ओर देखते हुए ही अकबरने लिखा है—

भूलता जाता है योरोप आसमानी बापको ।

बस खुदा समझा है उसने बर्कको और भापको ॥

बर्क गिर जावेगी एक दिन और उड जायेगी भाप ।

देखना अकबर बचाये रखना अपने आपको ॥

उपर उन्नीसवीं सदीके इन त्रिभिन्न वैज्ञानिक आविष्कारोने पुरानी बाइबिलकी कमजोर नींवको हिंसा टाला, इपर डार्विनके विकास-सिद्धा-तने इस प्रपचकी एक नयीन व्याख्या ससारके सामने प्रस्तुत की। वैज्ञानिक पक्षकी बन गई और गतानुगतिक लोकने भी विज्ञानका साथ दिया—

सबै सहायक सबलके, कोई न निरल सहाय ।

पवन जगावत आगको, दीपहिं देत बुझाय ॥

मैं क्या हूँ, इस प्रश्नका उत्तर भी प्रपचकी अन्यान्य समस्याओंकी भाँति विकास-सिद्धातके द्वारा ही दिये जानेका यत्न किया गया। भारतीय दार्शनिक साहित्यमें यदि चार्वाकने जीव या अमर आत्माकी सत्तासे इकार किया, तो पश्चिममें हैकलने भी उतनी ही दृढतासे अमर आत्माकी सत्तासे इन्कार किया।

हैकलका आत्म-निरूपण

चार्वाकने अनुसार आत्मा क्या है, इसका निवेचन हम पिछले परिच्छेदमें कर चुके हैं और वहाँ यह भी दिग्वा चुके हे कि चार्वाकको इस विचारका प्रचार करनेके लिए क्यों बाधित होना पडा। साथ ही यह भी प्रतिपादित किया जा चुका है कि चार्वाक-

नवम परिच्छेद

चेतनोत्क्रान्ति

१९ वीं सदी योरोपीय इतिहासमें वैज्ञानिक सदीके नामसे कह जा सकती है। इस शताब्दिक भीतर योरोपमें बड़े बड़े वैज्ञानिक आविष्कार हुए या यों कहिए कि उठे उठ खड़े हुए। इन परिवर्तनों योरोपके दार्शनिक क्षेत्रमें ही नहीं बल्कि वामिक और सामानिक क्षेत्रमें भी घोर क्रान्ति पैदा कर दी। इन क्रान्तिकारी आविष्कारों, सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण भाग उठे आविष्कार है जिन्होंने वाइकिंग पुरानी रूढ़ियों और निर्वल कल्पनाओंकी नींव टिटा दी। एक स था जब कि योरोपीय भूमिष्कके ऊपर ब्रिटिकल-साहित्यका अल साम्राज्य था, उस समय किसन माचा था कि इस शक्तिशाली खु खिलकृतका भी पतन—गौर पतन—हा सकेगा ? मगर—

फलनै मद्रशक है पैहेंम नया जलजा दिखानेमें ।

जमीको घेर क्या गुजरे हुआको भूल जानेमें ॥

धार्मिक कटरताका पुराना भयन वैज्ञानिक आविष्कारोंक प्र आक्रमणोंको सहन न कर सका। ब्रिटिकल-साहित्यकी इस प्र पराजयके साथ ही साम धर्मका साम्राज्य एव ईश्वरका ढबदगा दुनियासे उठ गया और उनके स्थानपर जटनादका अभिपेक वि

जगत्से किसी प्रकारकी उत्तेजनाकी उपलब्धि होनेपर प्रतिक्रिया करता है। यह दशा क्षुद्र कोटिके जीमों और बहुतसे पौधोंमें पाई जाती है।

२-इसके बाद दूसरी अवस्था यह है जिसमें पूर्वापेक्षया कुछ उन्नत कोटिके अणुजीव, क्षुद्र जंतु और पौधे पाये जाते हैं। इस अवस्थामें देहके ऊपर एक प्रकारके विदुओंकी उपलब्धि होती है, जो कि वस्तुतः विषयानुभूति-शून्य होते हैं और निहें हम मोटे रूपसे त्वक् और चक्षु इन्द्रियोंका पूर्वरूप कह सकते हैं।

३-सवेदन-विकासकी तीसरी श्रेणीमें उन विदुओंके स्थानपर रासायनिक और भौतिक कारणोंके रूपमें विभक्त होकर अलग अलग इंद्रियोंकी उत्पत्ति होती है, जिनमेंसे रसना और घ्राण रासायनिक प्रक्रियाओंको ग्रहण करती है और त्वक्, चक्षु और श्रोत्र भौतिक विषयोंको ग्रहण करती हैं।

४-इस प्रकार इन्द्रिय-विकास हो जानेके बाद चौथी अवस्था यह होती है कि जिसमें समस्त इंद्रियोंके व्यापारों या सवेदनोंका एक स्थानपर एकीकरण होता है और इस समाहारके द्वारा अन्त-मस्कारोंकी उत्पत्ति होती है। अन्त मस्कार ही वस्तुतः स्मृतिके मूल आधार हैं।

५-पाँचवीं श्रेणी सवेदनकी विकसिततम अवस्था है और सजीव सृष्टिके उन्नततम प्राणी मनुष्यमें इसी कोटिका सवेदन पाया जाता है। यह अवस्था यह है जिसमें कि समस्त सवेदन 'नर्स-सिस्टम'के केन्द्र-स्थलपर केन्द्रीभूत हो जाते हैं। यहीं मनोरसकी अन्तिम सीमा समाप्त हो जाती है।

सिद्धान्त यद्यपि उस समयके अनुकूल कहा जा सकता है, फिर भी उसे हम एक दार्शनिक तथ्य नहीं ठहरा सकते। पाश्चात्य सभ्यतामें हैकलने जीवनकी उत्क्रान्तिके सम्बन्धमें बहुत बड़ा आन्दोलन किया है और इस सम्बन्धमें उसके विचार विशेष शृङ्खलाबद्ध पाये जाते हैं। हैकलके अनुसार किसी अमर आत्माकी मत्ता माननेकी आवश्यकता नहीं। चेतन प्राणियोंके भीतर पाये जाने वाले संवेदन, गति, प्रतिक्रिया और स्मृति आदि उन समस्त व्यापारोंका जिन्हें चेतनाका परिचायक कहा जाता है उपपादन एक मात्र विकास-सिद्धान्तके सहारे किया जा सकता है। जिस प्रकार द्रव्य नियमके शासनमें मूल प्रकृतिसे इस विविध विश्वका विकास समझ हुआ, उसी प्रकार जीव-विकास भी एक प्रारम्भिक और सूक्ष्म अवस्थामें हुआ है। सजीव सृष्टिका विकास क्रमसे हुआ, इस विषयकी विस्तृत और सुसंगत आलोचना डार्विनके प्रयोगोंमें पाई जाती है। उसी विकास-क्रमको लक्ष्यमें रखकर हैकलने संवेदन, गति और प्रतिक्रिया आदि सबको कतिपय श्रेणियोंमें विभक्त किया है और इस प्रकार यह दिखाया है कि संवेदन, गति और प्रतिक्रियाओंसे प्रत्येक अपने प्रारम्भिक रूपमें एक मात्र अचेतन रहती हैं, उसके बाद क्रमशः उनका परिमाण किस प्रकार बढ़ता जाता है यह डार्विनके सजीव-विकासका स्वाभाविक करनेसे बड़ी स्पष्टताके साथ प्रतीत होता जाता है। इस विकास-सिद्धान्तके साथ यदि जीव-आत्माके संवेदन गुणका परिचय प्राप्त करनेका यत्न किया जाय, तो उसे हम पाँच श्रेणियोंमें पायेंगे।

१—जीव-विकासकी प्रथम अवस्था यह है जब कि Psychoplasm मनोरसके रूपमें ही संवेदनग्रही होता है और बाह्य

जगतसे किसी प्रकारकी उत्तेजनाकी उपलब्धि होनेपर प्रतिक्रिया करता है। यह दशा क्षुद्र कोटिके जीवों और बृहत्तसे पौधोंमें पाई जाती है।

२-इसके बाद दूसरी अवस्था यह है जिसमें पूर्वापेक्षया कुछ उन्नत कोटिके अणुजीव, क्षुद्र जंतु और पौधे पाये जाते हैं। इस अवस्थामें देहके ऊपर एक प्रकारके बिन्दुओंकी उपलब्धि होती है, जो कि वस्तुतः विषयानुभूति-शून्य होते हैं और जिन्हें हम मोटे रूपसे त्वक् और चक्षु इन्द्रियोंका पूर्वरूप कह सकते हैं।

३-सवेदन-विकासकी तीसरी श्रेणीमें उन बिन्दुओंके स्थानपर रासायनिक और भौतिक कारणोंके रूपमें निभक्त होकर अलग अलग इन्द्रियोंकी उत्पत्ति होती है, जिनमेंसे रसना और घ्राण रासायनिक प्रक्रियाओंको ग्रहण करती हैं और त्वक्, चक्षु और श्रोत्र मौलिक विषयोंको ग्रहण करती हैं।

४—इस प्रकार इन्द्रिय-विकास हो जानेके बाद चौथी अवस्था यह होती है कि जिसमें समस्त इन्द्रियोंके व्यापारों या सवेदनोका एक स्थानपर एकत्रीकरण होता है और इस समाहारके द्वारा अन्त-संस्कारोंकी उत्पत्ति होती है। अन्त संस्कार ही वस्तुतः स्मृतिके मूल आधार हैं।

५—पाँचवीं श्रेणी सवेदनकी विकसिततम अवस्था है और सजीव सृष्टिके उन्नततम प्राणी मनुष्यमें इसी कोटिका सवेदन पाया जाता है। यह अवस्था यह है जिसमें कि समस्त सवेदन 'नर्वस-सिस्टम'के केन्द्र-स्थलपर केन्द्रीभूत हो जाते हैं। यही मनोरसकी अन्तिम सीमा समाप्त हो जाती है।

सृष्टि की भाँति ही गति और प्रतिक्रियाका भी क्रमशः ५ और ७ श्रेणियोंमें विभक्त कर हैकलने उँह भी भौतिक विकासका एक परिणाम-विशेष माना है। सामान्य दृष्टिसे चेतनाके परिचायक जितने चिह्न हैं, वह सब भौतिक परिवर्तनोंके परिणाम हैं, ऐसा उसका आशय है। अपने इस सिद्धान्तके समर्थनके लिए हैकलने विज्ञानकी दुर्दृष्टि दी है और डार्विनके उत्क्रान्तिवादको अपनाया है, परन्तु वस्तुतः विज्ञानकी आड और उत्क्रान्तिवादकी शरण लेकर हैकलने एक ऐसे सिद्धान्तका स्थापन किया है जिसका अन्तर्भाव भी विज्ञानकी सीमाके भीतर नहीं हो सकता और न उत्क्रान्तिवादका आचार्य डार्विन उसका समर्थन करता प्रतीत होता है। डार्विनने 'वर्गोंका आदिकारण' नामक अपनी प्रसिद्ध पुस्तकके प्रथम संस्करणमें कुछ पक्तियों लिखी थीं—

I should infer from analogy that probably all the organic beings have descended from some one primordial form into which life was first breathed

इस सादृश्य-परम्पराको देखकर यह परिणाम निकाला जा सकता है कि सम्भवतः समस्त चेतन प्राणी किसी एक ही आदिम प्राणीमें विकसित हुए हैं जिसमें कि प्रारम्भिक जीवनका आधान किया गया था।

डार्विनकी इन पक्तियोंसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह स्वयं चेतनाको अपने विकास-क्रमका विषय न मानकर उसकी पृथक् सत्ता स्वीकार करता था। वह यह भली भाँति समझता था कि अचेतन प्रकृतिसे चेतनका विकास हो सकना असम्भव है, इसीलिए उसने चेतनकी पृथक् सत्ता स्वीकार करनेकी आवश्यकता अनुभव की। इस पुस्तकके द्वितीय संस्करणमें डार्विनको अपनी इन पङ्क्तियोंमें परिवर्तन करना पडा।

उसमें आदिम एक प्राणीके स्थानपर अनेक प्राणियोंकी उत्पत्ति उसने स्वीकार की, परन्तु फिर भी यह अश जिसका कि प्रकृत प्रमगमें हमें प्रयोजन है ज्योका त्यों अक्षुण्ण बना रहा, अर्थात् इस द्वितीय सस्करणमें भी उसे अचेतनके विकास-प्रतिपादनका औचित्य प्रतीत नहीं हुआ। द्वितीय सस्करणमें परिवर्तित हुए डार्विनके शब्द इस प्रकार हैं—

There is a grandeur in this view of life having been originally breathed by the creator into a few forms or into one

फलत इस और इसी प्रकारके अयाय उद्धारणोंसे यह परिणाम तो स्पष्ट निकलता है कि डार्विन सजीव सृष्टिकी उत्क्रान्तिको स्वीकार करते हुए भी उस जीवको—आत्माको—चेतनाको—अपने विकास-क्रमका विषय नहीं मानता था, बल्कि उसकी पृथक् सत्ता स्वीकार करता था। हैकलने डार्विनके उत्क्रान्तिकी आड लेकर जिस जटयादका प्रतिपादन किया है, वह वस्तुतः डार्विनको अभीष्ट नहीं है, बल्कि यह हैकलकी स्वयं अपनी कल्पना है।

हैकलने अपनी इस कल्पनाके समर्थनके लिए विज्ञानका आश्रय लिया है, परन्तु वस्तुतः विज्ञान भी इस सिद्धांतका समर्थन करनेमें असमर्थ दिखाई देता है। वैज्ञानिक युगके आरम्भसे लेकर अबतक योरोपके लोगोंमें एक भ्रान्त धारणा फैली हुई है कि विज्ञान और धर्म दोनों निरोधी वस्तुएँ हैं, उनका सहचार असम्भव है। हमारी समझमें इस क्रान्तिकी कारण बाइबिलकी अपनी कमजोरी थी। बाइबिलमें वस्तुतः ऐसे प्रसंग आते हैं जिनको विज्ञानकी कसौटीपर जाँच ही नहीं जा सकता। यह स्थल विज्ञानके विरुद्ध

हैं, बुद्धिके विरुद्ध है और तर्कके विरुद्ध हैं। योरोपीय जन-समुदायके सामने साधारण तौरसे धर्मका प्रतिनिधित्व एक मात्र वाइविलपर अवलम्बित था, इमीन्ग्लिष् वाइविलके उन उथले उपायानोंने धर्म और विज्ञानके भीतर शाश्वतिक वैरसा उत्पन्न कर दिया है, परन्तु वस्तुतः धर्म और विज्ञान एक दूसरेके विरोधी नहीं हैं, एक दूसरेसे उदासीन नहीं हैं, बल्कि दोनों एक दूसरेके सहकारी हैं।

ज्ञानकी अपरिपक्वता ही नास्तिकता है

किमी विद्वानने कहा है कि धर्म और विज्ञान दो सर्गी गहन हैं, उनकी पृथक्ता निस्सन्देह दोनोंको नष्ट कर देगी। परन्तु यह सब विवेचनाएँ विचारक और विद्वान् नास्तिकोंकी हैं। योरोपमें जनसाधारणकी वारणा तो धर्म और विज्ञानका विरोधी करार दे चुकी है, ऐसी प्रतीत होता है। इस भ्रात वारणाके कारण ही हम देखते हैं कि विज्ञानकी ओर विशेष रुचि रखनेवाले लग विना किसी सकोचके विज्ञानकी दुहाई देकर धार्मिक धारणाओंकी धज्जियाँ उड़ाने लगते हैं। इस नास्तिक मनोवृत्तिका दूसरा कारण ज्ञानकी अपरिपक्वता भी है। हममेंसे हरएकका नहीं, हाँ बहुतोंका अनुभव इस प्रकारका होगा कि उनके विगत जीवनमें एक समय आया है जब कि उनके हृदयमें नास्तिकताके भावोंका विशेष प्रभाव रहा है। उनकी मनोवृत्ति ईश्वर और परलोकानि धार्मिक विश्वासोंसे विमुख रही है और क्रियात्मक जीवन धार्मिक विधि विधानोंमें सर्वथा शून्य रहा है। यह मनोवृत्ति उस समयकी है जब कि हमारा साधारण ज्ञान अत्यन्त अपरिपक्व अवस्थामें होता है। इसके बाद ज्यों ज्यों उसका परिपाक होता जाता है, त्यों त्यों हमारी मनोवृत्ति भी परिवर्तित होती जाती है। सस्कृत

साहित्यके किसी कविने लगभग इसी भावनाको उड़े सुन्दर शब्दोंमें चित्रित किया है—

यदा किञ्चिद्ज्ञोऽह द्विप इव मदान्ध सममयम्
तदा सर्वज्ञोऽस्मीत्यभवदवलित मम मन ।
यदा किञ्चित् किञ्चित् युधजनसकाशाद्व्यगत
तदा मूर्खोऽस्मीति ज्वर इव मदो मे व्यपगत ॥

जब हम अत्यन्त अज्ञ होते हैं, अर्थात् जब हमारा ज्ञान अत्यन्त अपरिपक्व होता है, उस समय मानवीय स्वभावके अधीन हो अपने-को बहुश्रुत, विशेषज्ञ और बड़ा विद्वान् समझा करते हैं। हमारा विश्वास उस समय ऐसा होता है कि हम जो कुछ समझते हैं या कहते हैं, वही ठीक है, वही उचित है और वही वास्तविक तथ्य है, बूढ़ोंकी भावनाएँ सठियाई बुद्धिका परिणाम हैं। परन्तु वस्तुतः बात इसके विपरीत होती है। जब हम वस्तुस्थितिपर विचार करते हैं और विद्वानोंके ससर्गमें रहते रहते हमारा ज्ञान परिपक्व होने लगता है, तब हमारा वह सारा अहंकार हाथीके मदके समान शङ्क जाता है। उस समय हमें अपनी वास्तविक स्थितिका पता चलता है कि हम पहले कितने भ्रात थे। उस समय हम अपनी पहली धारणाओंका थोथा-पन देखकर कहने लगते हैं—

“ तदा, मूर्खोऽस्मीति ज्वर इव मदो मे व्यपगत ”

यह एक वास्तविक सचई है, मनोवैज्ञानिक तथ्य है और ऐतिहासिक सत्य है।

A little philosophy inclineth man's mind to Atheism, but depth in philosophy bringeth man's mind about to religion, for while the mind of man

looketh upon the second causes scattered it may some times rest in them and go no further, but when it beholdeth the chain of them confederate and linked together must needs to fly to Providence and Duty

—Sir Francis Bacon in the Essay on Atheism

हम इस विचारकी पुष्टिके लिए प्रकृतोपयोगी दो तीन ऐतिहासिक उदाहरण प्रस्तुत करनेका यत्न करेंगे। वुट जर्मनके सबसे बड़े मनोवैज्ञानिक व्यक्ति समझे जाते हैं। अपने विषयके विशेषज्ञ होनेके साथ ही वे प्राणिविज्ञान, अगच्छेदशास्त्र और शरीर-व्यापार-विज्ञानके भी अच्छे पण्डित थे। ऐसे विद्वान् अत्यत्र कम देखनेको मिलते हैं। इन्होंने भौतिक विज्ञान एवं रासायनिक विज्ञानके अनेक महत्वपूर्ण सिद्धान्तोंका प्रयोग मनोविज्ञानके प्रकृत क्षेत्रमें करके दिखाया है। सन् १८६३ में इन्होंने 'मानव और पशु मनोविज्ञान' पर अपना व्याख्यान प्रकाशित किया और उसमें यह सिद्ध किया कि मुख्य मुख्य मनोव्यापार अचेतन आत्मामें होते हैं। वुटने मस्तिष्कके उन अवयवोंको स्पष्ट करके दिखाया जो आत्मके अचेतन-प्रदपर बाह्य-विषय-सम्पर्कसे उत्पन्न उत्तेजनाके प्रभावोंको अंकित करते हैं। सबसे बड़ा कार्य जो वुटने किया वह यह था कि वेगसम्बन्धी भौतिक विषय मनोव्यापारके क्षेत्रमें पहले पहल उन्हींनि घटाये और मन-स्तरके प्रतिपादनमें शरीरगत विद्युद्विज्ञानकी बहुतसी बातोंका उपयोग किया।

तीस वर्ष पीछे सन् १८९२ में वुटने जब अपने प्रथमका दूसरा संस्करण प्रकाशित किया, तब उसने अपना पिछला सिद्धांत इस

संस्करणमें बिल्कुल बदल दिया। प्रथम संस्करणमें जिन मूलरूपों
 निदानोंका निरूपण किया गया था, वह सब हम संस्करणमें छेड़
 दिये गये या परिशोधित कर दिये गये। पिछले संस्करणमें प्रति-
 पादित किये गये अद्वैत निदानोंके स्थानपर द्वैतादका प्रतिपादन
 किया गया। इस प्रकार बुटके प्रथमे दोनो संस्करणोंमें किया गया
 मनस्त्व-निरूपण परस्पर अत्यन्त विरुद्ध है। पहले संस्करणके
 निरूपण तो सर्वथा भौतिक हैं और उनपर अद्वैतादकी छाप लगी
 हुई है, परन्तु द्वितीय संस्करणके निरूपण आध्यात्मिक और द्वैत-
 भावनापर हैं। पहलेमें तो मनोविज्ञानको एक भौतिक विज्ञान मानकर
 बुटने उसका निरूपण उन्हीं नियमोंके आधारपर किया है, जिनपर
 शरीर-विज्ञानके अन्य सब अंगोंका निरूपण किया जाता है, परन्तु
 तीसरे वर्ष पीछे उन्होंने मनोविज्ञानको आध्यात्मिक विषय कहा और
 उसके तर्कों पर निदानोंको भौतिक विज्ञानके तर्कों पर सिद्धन्तोंमें
 सर्वथा विभिन्न कहा। इस प्रकार शरीर और आत्माकी पृथक्ता
 निद्वन्द्व बुटने सचमुच द्वैतादियोंके मानकी और साम्प्रतिक तथ्यकी
 मान-रक्षा कर ली। इन सारे परिवर्तनोंपर प्रकाश डालते हुए बुटने
 इस द्वितीय संस्करणकी भूमिकांमें जो कुछ लिखा है, उसे हम हैफलकी
 'रिडिब ऑफ् दि यूनिवर्स' पुस्तकसे यहाँ उद्धृत करते हैं—

Wundt himself says in the preface to the second
 edition that he has emancipated himself from the
 fundamental errors of the first, and that he 'Lear-
 ned many years ago a sin of youth, it ' Weighed on

him a kind of crime, from which he longed to free himself as soon as possible '.

‘ पहले सस्करणमें मुझमें जो भ्रम हो गये थे उनमें अत्र मैं मुक्त हो गया । कुछ दिन पीछे जब मैंने विचार किया तो मुझे प्रतीत हुआ कि मैंने पहले जो कुछ कहा था वह केवल युवावस्थाका अविवेक—आवेश—था । यह बात मेरे हृदयमें बराबर खटकती रही और मैं निरन्तर जहाँ तक शीघ्र हो सके उस पापम मुक्त होनेकी राह देखता रहा । ’

यह पक्तिर्या वस्तुतः बुटके सत्य-प्रेमकी परिचायक हैं । इतना बड़ा मनोविज्ञानप्रेता—निसकी बातका लोहा सारा जर्मनी ही नहीं बल्कि सारा योरोप मानता है—इस सरलताके साथ अपनी भूलका सशोधन करनेको तैयार हो जाता है, यह चेतनताकी जडवादके ऊपर विजय है । गुण्ट केवल अपने पिछले विचारोंका परिशोधन ही नहीं करता है बल्कि उसे खुले शब्दोंमें बिना किसी सकोचके ‘ पाप ’ स्वीकार करता है और सहर्ष उसका प्रायश्चित्त करता है । बुण्ट स्वयं स्वीकार करता है कि पहले उसने जो कुछ लिखा वह केवल युवावस्थाका अविवेक था—अपरिपक्व ज्ञानका परिणाम था । परन्तु तीस वर्षके अनुभवमें ज्यो ज्यो ज्ञानका परिपाक हुआ गुण्टकी आरम्भिक धारणा भी परिवर्तित होती गई और अत्र उस उन भ्रातियोंस मुक्त होनेकी आवश्यकता अनुभव होने लगी । हमारे विचारके समर्थनके लिए इससे बढ़कर दूसरे प्रमाणकी आवश्यकता नहीं, मगर ऐतिहासिक जगतमें इस प्रकारके न जाने कितने उदाहरण भरे हुए हैं । प्रकृत विषयके सम्बन्धमें इसी प्रकारके विचार-परिवर्तन और भी वैज्ञानिकोंको करने पड़े हैं

जिनमेस काट, विरशो, रेमाड और बेयर आदिके नाम अत्यन्त उल्लेख-योग्य हैं ।

R Virchos, E duBois Reymond विरशो और रेमाण्ड भी जर्मनीके प्रसिद्ध वैज्ञानिकोंमेंसे हैं । पहले बहुत दिनोंतक ज्ञानकी अपरिपक्वावस्थामें इन दोनोंने भी अन्य वैज्ञानिकोंकी भाँति एक अमर आत्माकी सत्ता स्वीकार करनेका घोर विरोध किया था । उस समय उनके विचारमें देह और आत्मा दो भिन्न वस्तुएँ नहीं थीं बल्कि आत्मा भी भौतिक देहविन्यासका प्राकृतिक परिणाम थी । पीछे जब उनके ज्ञानकी परिपक्वता, और अनुभवकी वृद्धि हुई, तो उन्होंने भी चेतनका भूतातिरिक्त ठहराया और मुक्तकठसे अमर आत्माकी सत्ता स्वीकार की । इसी प्रकार जर्मनीके सबसे प्रसिद्ध दार्शनिक काण्ट Immanuel Kant ने अपनी युवावस्थाके आदेशमें यह प्रतिपादन किया कि ईश्वर, आत्म-स्वातन्त्र्य और आत्माका अमरत्व शुद्धबुद्धिके द्वारा निरूपित नहीं किये जा सकते । परन्तु ज्ञान और अनुभवकी वृद्धिके बाद उसी काण्टने अपनी वृद्धावस्थामें लिखा कि यह तीनों विषय व्यवसायात्मिका बुद्धिके स्वयंसिद्ध निरूपण हैं और अनिवार्य हैं । Carl Ernst Baer बेयरको भी इसी प्रकार अपनी युवावस्थाके अपरिपक विचारोंको ज्ञान और अनुभवकी वृद्धिके बाद अपनी वृद्धावस्थामें परिवर्तित करना पडा । अतमें बेयरको भी अमर आत्माकी स्वतंत्र सत्ता युक्तिसंगत और वैज्ञानिक तथ्य प्रतीत होने लगी थी । फलतः केवल योरोपके वैज्ञानिक जगत्से ही आपे दर्जनसे अधिक प्रथम श्रेणीके वैज्ञानिक इस प्रकारके उपलब्ध होते हैं कि जिनके युवावस्थाके और वृद्धावस्थाके आत्मसम्बन्धी विचारोंमें अंतर है । स्वयं हैकलके सामने भी यह और इसी प्रकारके

अब अनेक उदाहरण उपस्थित हुए हैं, परंतु उसने उन उदाहरणों-की जो सगति लगानेका प्रयास किया है वह एकदम अमार और हास्यास्पदसा प्रतीत होता है। इन उदाहरणोंके प्रस्तुत किये जानेपर हैकलने जो उत्तर दिया है, वह दृष्टव्य है। उसकी दलीलोंसे ऐसा प्रतीत होता है कि कोई दुराग्रही बालक बोल रहा हो। हैकलने उस उत्तरमें कोई गम्भीरता नहीं, उसनी तब इतनी अधिक उथली है कि उसके भीतरसे हैकलके हृदयकी सारी मलिनता स्पष्ट दिखाई दे जाती है। हैकलने लिखा है कि—

“ यह क्यों न कहा जाय कि गुणस्थानमें अन्वेषण-श्रमकी शक्ति अधिक रहती है, बुद्धि अधिक निर्मल और विचार अधिक स्वच्छ होना है। पीछे मूढानस्था आनेपर जैसे शरीरकी और सब शक्तियाँ शिथिल हो जाती हैं, वैसे ही बुद्धि भी सठिया जाती है—जीर्ण हो जाती है।”

कितने थोड़े शब्द हैं! कैसे ठिठ्ठे भाव हैं!! इन्हें दर्शनशास्त्रीकी तर्कना कहा जाय या किसी दुराग्रही विभागका दीवानापन!

हैकलको अपनी ६६ वर्षकी अवस्थामें जब कि उसने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक ‘रिडिल आफ् दी यूनीवर्स’की रचना की थी, अपनी बुद्धि और विवेचनाशक्तिके ऊपर पूरा विश्वास था। वह समझता था कि जड़पत्थके ऊपर मैं आरम्भमें आबतक जैसे डटा रहा हूँ, उसी प्रकार अन्ततक स्थिर रहूँगा। उपर्युक्त मतपरिवर्तन करनेवाले वैज्ञानिकोंकी विवेचना करनेके बाद हैकलने लिखा है—

“ परंतु मैं लगातार २० वर्षके अध्ययनके उपरांत अब भी (गुण्टेके शब्दोंमें) उन्नी अपिनेकमें पडा हूँ। लाख चेष्टा करने-

पर भी उसने मुक्त नहीं हो सकता है । अतएव मैं बटपूर्वक यह सकता हूँ कि घुण्टने जिसे अपनी युवास्थाका अरिरेक या अविचार कहा है, वही सच्चा विरेक है—वही सच्चा विचार है । उस सच्चे विचारका समर्थन बड़े दार्शनिक घुण्टके विचारके विरुद्ध मैं सदा ही करता रहूँगा । ”

इन शब्दोंके भीतर हैकलक ४० वर्षोंका अनुभव छिपा हुआ है । उनके भीतर एक प्रकारकी दृढ़ता है जो अक्षय प्रतीत होती है, एक प्रकारका विश्वास है जो अटल प्रतीत होता है । उस अनुभव, उस दृढ़ता और उस विश्वासके बलपर ही तो हैकल बड़े घुण्टके विरुद्ध कमर कमकर तयार खड़ा था । परन्तु उसे क्या माझम था कि यह घुण्टका नहीं, बल्कि वृद्धावस्थाकी—परिपक्व ज्ञानकी उस प्रबल शक्तिमें मोर्चा लेने जा रहा था जो बड़े बड़े बटभिमनियोंके मस्तक नगा देती है । जिसके आगे घुण्टने सर झुकाया, जिसके सामने काण्टने मस्तक नगाया और जिसमें विरशा, बेयर तथा रेमाण्डने पराजय स्वीकार की, उसी प्रबल शक्तिमें टकर लेने जा रहा था—डकेकी चोट जा रहा था—६६ वर्षका जटवादी हैकल । सचमुच जटवादीने चेतन हैकलकी बुद्धिको भी जट कर दिया था, ऐसा प्रतीत होता है । दीपक जब बुझन लगता है, तो उसकी ज्योति और भी तीव्र हो उठती है । हैकलके जटवादी विचारोंका अंत समीप आ रहा था, इस लिए उनके भीतर एक बार और अन्तिम बार फिर जटवादीकी ज्योति चमक उठी है । इस अन्तिम चमकमाहटके साथ ही हैकलके जटवादी विचारोंका निर्वाण हो गया । अपनी बुद्धि और विवेचनाशक्तिपर अभिमान और

विश्राम रखनेवाले हैकलको भी परिपक्व ज्ञानकी उस प्रबल शक्तिके सामने दबना पडा। अपने अन्तिम समयमें हैकलका विश्वास भी जडाद्वैतका अनन्य उपासक नहीं रहा है। इसके जीवनका सारा प्रयास विश्वकी सगत व्याख्या करनेका एक प्रयत्न मात्र है, वह अन्तिम निर्णय नहीं है। वह पहेलियाँ जो दर्शनशास्त्रकी आगार हैं अतक भी ज्योंकी त्यों बनी हुई हैं। दूसरे शब्दोंमें यह कहा जा सकता है कि यह वाद उडा निस्तृत है और उसके कभी समाप्त हो सकने की सम्भावना नहीं। हैकलने एक मासिक पत्रके सम्पादक अपने एक सहयोगी बंधुके सामने इस प्रकारके विचार प्रकट किये थे—

It is a vast and never ending programme of Philosophy Perhaps it will always remain unanswered I have striven for a reasonable interpretation of life nature and the world, but the riddles remain

They are as you observe a trinity —

Whence do we come ?

What are we ?

Whither do we go ?

इन पक्तियोंका आशय लगभग वही है जिसे हम इन पक्तियोंके उद्धृत करनेसे पहले लिख चुके हैं। हैकलने विश्व-पहेलीको सुलझानेका केवल एक प्रयत्न मात्र किया है। उसमें वह सफल हो सका है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। क्यों कि हैकलके उस प्रयासके बाद, भी वह पहेलियाँ ज्योंकी त्यों बनी हुई हैं, उसके अपने जडाद्वैतवादके अनुसार उनका हल नहीं हो सका है। हैकलकी पुस्तक 'रिडिल आफ् दि यूनीवर्स'के भीतर एक प्रकारकी दृढ़ता थी, एक प्रकारका अभिमान था, जो जडाद्वैतके समर्थनके लिए फूटा सा पडता था। पुस्त-

कर्म अनेक स्थलोंमें उसकी झलक दिखाई देती है। अपनी उसी कट्टरताके भरोसे हैकलने जगह जगह लिखा है कि त्रिष्वसम्बन्धी उन सारी दुर्ज्ञेय पहलियोंका हल मेरे इस जडाद्वैतके द्वारा हो जाता है— वडी सुन्दरताके साथ हो जाता है। परन्तु अन्तिम समयमें आफर हैकलकी उस कट्टरताने भी उसे धोखा दिया है—

‘ प्रायो भृत्यास्त्यजन्ति प्रचलितविभव स्वामिन सेवमाना ’

जडाद्वैतवादका वह सौन्दर्य भी हैकलकी अवस्थाके साथ ही ढल गया। इस लिए उसके अन्तिम शब्दोंमें न उतना जोर है, न उतना सौन्दर्य है और न उतनी कट्टरता।

यही नहीं, अभी सम्भवत कुछ और कमी थी। इल्हामके सम्बन्धमें उसके अन्तिम विचार इसके साथ ही प्रकट हुए हैं, उनके भीतर यही जडाद्वैतवादकी शिथिलता या पराजय पद-पदपर दिखाई देती है। हैकलने लिखा है—

They may or may not receive such informations but there is no scientific ground for dogmatism on the subject nor any reason for asserting the inconceivability of such a thing

The article in the T P's Magazine, quoted in the Materialism by Daniel Dinathan Kango Pp 158

उन्हें इस प्रकारका ज्ञान प्राप्त हो या न हो, परन्तु इस सम्बन्धमें किसी सिद्धान्तके स्थिर करनेके लिए कोई वैज्ञानिक हेतु नहीं दिया जा सकता और न इस प्रकारका कोई प्रबल कारण मिल सकता है कि निससे इस विषयको अविचार्य ठहराया जा सके।

फलत योरोपके बडेसे बडे वैज्ञानिकोंने—जिहोंने अपनी युवावस्थामें स्वतन्त्र आत्माकी सत्ताकी कटी आलोचना की और दृढताके साथ उसे अमान्य ठहराया—अपने अन्तिम समयमें उस अमर आत्माकी स्वतंत्र सत्ताको स्वीकार किया और उसके सामने सिर झुकाया । यही चैतन्यवादकी जटयादके ऊपर बटी भारी विजय थी । इतनी प्रबल शक्तिका पराजित करनेका सामर्थ्य किसमें है ? इस लिए आत्माकी सत्ता-साधनके लिए हमें ओर किसी युक्तिका आश्रय लेनेकी आवश्यकता प्रतीत नहीं होती । वैज्ञानिक जगत्में यह युक्तियों जो इसके विरोधमें प्रस्तुत की जाती हैं, केवल युवावस्थाका अविशेष है, उनके भीतर कोई तत्व नहीं है, इसकी साक्षी इतिहासके पृष्ठोपर महान् वैज्ञानिकोंके चरित्रोंमें स्पष्ट चित्रित है । वैज्ञानिक युगकी सारी आलोचनाओं और प्रत्यालोचनाओंके बाद भी अमर आत्माकी सत्ता ज्योंकी त्यों अक्षुण्ण बनी हुई है—

सदियों फिलासफीकी चुनाचुनी रही ।

मगर खुदाकी बात जहाँ थी वहीं रही ॥

दशम परिच्छेद

पौरस्त्य आत्मवाद

आस्तिक नास्तिक

भारतीय दार्शनिक क्षेत्रमें भी प्राचीन समयसे दो भिन्न प्रकारकी मनोवृत्तियाँ कार्य करती रही हैं। इन दोनोंमें मतभेद है, वैपरीत्य है और वह मतभेद वैमनस्यकी सीमा तक पहुँच गया है। इनमें एक मनोवृत्तिको आस्तिक और दूसरीको नास्तिक शब्दसे निर्दिष्ट किया जा सकता है। आस्तिक और नास्तिक शब्दोंका प्रयोग प्रस्तुत किस अभिप्रायको लेकर प्रारम्भ हुआ, यह कह सकना कठिन है, फिर भी उस मतभेदका ध्यान रखते हुए जो इन शब्दोंकी व्याख्या करते समय उपस्थित हो सकता है और इन शब्दोंके प्रयोगके विषयको देखकर हम सारे झंझटसे बचनेके लिए आस्तिक नास्तिक शब्दोंकी व्याख्यामें इतना निर्भय होकर कह सकते हैं कि भारतीय साहित्यमें आस्तिकका सम्बन्ध किसी वस्तुके अस्तित्वसे है और नास्तिकका सम्बन्ध उसी वस्तुके अभावे है। परन्तु वह वस्तु क्या है जिसके अस्तित्व और नास्तित्वपर आस्तिक और नास्तिक शब्दका प्रयोग निर्भर है, यह प्रश्न विवादग्रस्त है। किसीने परलोक, किसीने अदृष्ट और किसीने ईश्वर शब्दसे उस वस्तुको निर्दिष्ट किया है, जिसको स्वीकार करनेवाली मनोवृत्तिको आस्तिक और जिसको न माननेवाली मनोवृत्तिको नास्तिक शब्दसे कहा जाता है। इहाँ शब्दोंकी एक और व्याख्या है

जिसका सम्बन्ध श्रुति या वेदसे है । उस व्याख्याके अनुसार दार्शनिक साहित्य श्रौत और तार्किक दो भागोंमें विभक्त है । इनमेंसे श्रौत दार्शनिक वह है जिनके यहाँ श्रुति या वेद परम प्रमाण है । यह प्रत्यक्ष विवादग्रस्त विषयका निर्णय वेदके महोर ही करते हैं । उनके विचारके अनुसार वेद प्रमाण—केवल प्रमाण—है, उसमें अप्रामाण्यकी आशका की ही नहीं जा सकती । यदि कभी वेदका कोई अणु अप्रमाण अमगत और प्रकृतिविरुद्ध दिखाई देता है, तो भी वह उसे प्रमाणांतरके सामने दुर्बल स्वीकार करनेको तैय्यार नहीं । सायणनंदिन या श्रौत दार्शनिकोंकी इसी नीतिका स्पष्टीकरण करने हुए अपने प्रसिद्ध दार्शनिक ग्रन्थ मर्म-दर्शन-मग्रहमें लिखा है—

न हि वेद प्रतिपादितैर्धनुषपन्न वैदिकाना बुद्धि विद्यते ।
अपि तु तदुपपादनमार्गमेव विचारयति ।

अर्थात् वेदप्रतिपादित क्रिया वातके युक्तिविरुद्ध और असंगत होनेपर भी तार्किक बुद्धि विवत नहीं होती, बल्कि उनके उपपादनके लिए उपाय ही माँचती है ।

दार्शनिकोंके इस श्रौत विभागमें मुख्यतः वेदवात जोर मीमांसा समक्ष चले हैं । मिनी और वात्स्यायणने क्रमशः —

विरोधे त्वनपेक्ष म्यादसति हानुमानम् ।

—जे० म० १।३।३

शास्त्रयोनित्वान् ।

ब्र० म० १।१।३

नूतनद्वारा इस भावको व्यक्त किया है कि वह किसी प्रमाणके सामने किसी भी अवस्थामें श्रुतिसे दुर्बल माननेका तैय्यार नहीं । यह वेद ही श्रौत दार्शनिक बड़े जाते हैं ।

दूसरे दर्शनकार तार्किक दर्शनकार रहे जाते हैं। इनके साथ तार्किक शब्दका प्रयोग उनकी तार्किक मनोवृत्तिके कारण हुआ है।

तर्क एवामूल तत्त्वान्वेषणे मुख्य साधन येषा ते तार्किका ।

जो किसी वस्तुके निर्णयके लिए प्रधान रूपसे तर्कका आश्रय लेते हैं वह तार्किक कहलाने हैं। यह तार्किक भी अपने मनोवृत्तिके काठिन्य और मृदुताके कारण दो विभागोंमें विभक्त हो सकते हैं। यह तार्किक जो एकदम कठोर प्रकृतिके हैं, अपने तर्कके विरोधी किसी प्रमाणके प्रति सौजन्य और मार्दवसे कार्य ले ही नहीं सकते, वह उसे एकदम अप्रमाण, असत्य और अविश्वसनीयका मार्तण्डिकेष्ट दे डालते हैं। दूसरे वह लोग हैं, जो तत्त्वनिर्णयके लिए तर्कको प्रधान साधन समझते हैं, फिर भी अपने विरोधी प्रमाणोंके प्रति कुछ सहानुभूति, सौजन्य और उदारतामें कार्य लेते हैं। दूसरे प्रकारके तार्किक यदि किसी श्रुतिको अनुपपन्न और असंगत होते देखते हैं, तो भी एकदम मिथ्या और अविश्वसनीय कहकर उसका उपहाम नहीं करते, बल्कि सहानुभूति और उदारताके साथ श्रुतिकी न्यायसंगत दूसरी ऐसी व्याख्या करनेका यत्न करते हैं, जो प्रत्यक्ष अनुमानादि प्रमाणोंके साथ फल जाय—कमसे कम उनके विरुद्ध न रहे। यह श्रुतिको अप्रमाण कहना नहीं चाहते, परन्तु साथ ही श्रौत धार्शनिकोंकी भाँति श्रुतिके एकदम अन्व पक्षपाती भी नहीं हैं। इनकी नीतिके अनुसार श्रुति यदि तर्कके साथ चल रही है, तब तो ठीक है, उसमें कुछ आपत्ति नहीं, परन्तु हाँ, यदि किसी अस्थानमें तर्कके साथ—अनुमानके साथ—टकर नहीं खाती, उसको विरोधमें पड़ती है, तो हमें यत्न करके श्रुतिको तर्कके मार्गपर लाना चाहिए ताकि

फिर श्रुतिमें और अनुमानमें कोई विरोध न रह सके। इमी लिए विशेष विशेष अनसरोपर उदार तार्किक श्रुतिको गौण मानकर उसकी व्याख्यानतरकी कल्पना करते हैं।

इस विषयके स्पष्टीकरणके लिए दो उदाहरण पर्याप्त होंगे। नैयायिकोंके विचारसे आकाश निरवयव अतएव नित्य द्रव्य है। उसकी उत्पत्ति नहीं होती। उनका अनुमान कहता है—‘यन्निरवयव तन्मन्य, यथा परमाणवः’ फलतः निवश होकर निरवयव आकाशको नित्य मानना पडता है। जब दूसरी ओर हम श्रुतिको उठाकर देखते हैं, तो वह कहती है—

‘ तस्माद्वैतस्मादात्मन आकाश सम्भूत ’

तै० २।१।१

आत्मासे आकाशकी उत्पत्ति हुई। तार्किकका अनुमान आकाशको नित्य—अनुत्पन्न—द्रव्य निश्चय करता है, परन्तु श्रुति उमके विरुद्ध आत्मासे आकाशकी उत्पत्ति बतलाती है। ऐसी अनस्थामें अनुमानविरोधी आगमकी सगति लगानेके लिए उदार तार्किक ‘सम्भूत’ का अर्थ गौण-वृत्तिसे ‘अभिव्यक्त’ मानकर दोनोंको ठीक ठीक बैठा देता है। इसी प्रकार वर्तमान चेतन और जडका भेद और चेतन नानावको देखकर तार्किकका अनुमान सृष्टिके पहले भी जड प्रकृति और चेतन ईश्वर जीव अथवा पुरुषकी सत्ता स्वीकार करता है। परन्तु उसके विरोधमें—

सर्वं खल्विदं ब्रह्म—

सर्वं यदयमात्मा

—बृहदारण्यक २।४।६

आदि श्रुति केवल एक अद्वितीय ब्रह्मको प्रतिपादन करती हैं। इस पारस्परिक मतभेदके परिहारके लिए उदार तार्किक श्रुतिको गौण मानकर उनकी व्याख्या प्रकारांतरमे करता है और उसका आशय यह है कि यह सत्र ब्रह्म—ईश्वर—के अंगिन था।

ऊपरके उदाहरणोमे हमने देखा कि यद्यपि श्रुति तार्किकके अनुमानके सर्वाथा विरोधमे जा रही थी, फिर भी वह उन्हें देखकर एकदम क्षुब्ध नहीं हो उठा है, अपील नहीं हो गया है कि श्रुतिको मिलकुल मिथ्या अप्रमाण और अविश्वसनीय करार दे। उसके बजाय वह उदारता और सहनशीलतासे कार्य लेता है और अन्तमें दोनोंको सुसगत और समानार्थ करके सहयोगियोंके रूपमे देखकर प्रसन्न होता है। श्रौत दार्शनिक और उदार तार्किक दोनों ही श्रुतिको मानते हैं, परन्तु भेद केवल इतना है कि श्रौत दार्शनिक श्रुतिके घोर या कट्टर अनुयायी हैं, परन्तु उदार तार्किक श्रुतिके अनुयायी होनेपर भी उनकी अपेक्षा कुछ अधिक उदार हैं। ये दोनों ही आस्तिक श्रेणीमें गिने गये हैं। इनके अतिरिक्त तीसरा विभाग अनुदार तार्किकोंका रह जाता है। अनुदार तार्किकोंके लिए ही प्राय नास्तिक शब्दका प्रयोग हुआ है। इन्होंने वैदिक मंत्रोकी व्याख्या विप्रिका मनन किये बिना वेद-मंत्रोंका अर्थ किया और अपने उस अर्थके अनुसार वेदोंको असगत कहकर उनको मानने और उनपर विश्वास करनेसे सर्वाथा इन्कार कर दिया। वेदोंके प्रति इस अविश्वास और उपेक्षाके कारण ही अनुदार तार्किक नास्तिक श्रेणीमें गिने गये हैं।

भगवान् मनुने लिखा है—

‘ नास्तिको वेदनिन्दक ’

जिस वस्तुके स्वीकार और इन्कारपर आस्तिक और नास्तिक शब्दोंका व्यवहार निर्भर है, वह मुख्यत ईश्वर, अदृष्ट, परलोक और वेद रहे हैं। इनमेंसे अंतिम (वेद) को आस्तिकताका हेतु माननेसे आस्तिकताका क्षेत्र बहुत सकुचित हो जाना है। व्यापहारिक बुद्धि इस बातको अस्वीकार नहीं कर सकती कि ससारमें एक दो नहीं हजारों लाखों व्यक्ति ऐसे हैं, जो वेदपर विश्वास करना तो दूर रहा उसका नाम भी नहीं जानते, परन्तु उनका वैयक्तिक चरित्र और ईश्वर-विश्वास ऊँचा-इतना ऊँचा-है कि उनको नास्तिक शब्दसे सम्बोधित करना वस्तुतः साइस है। सम्भवतः मनु आदि विद्वान् भी आस्तिकताके क्षेत्रको इतना मरुतीर्ण बना देना पसन्द नहीं करते थे। इसीलिए उन्होंने 'वेदनिन्दक'को नास्तिक कहा है, वेदोंमें नितान्त अपरिचित लोगोंको नहीं।

आस्तिकताकी दूसरी कसौटी ईश्वर-विश्वास है। अर्थात् जो जो ईश्वरकी सत्ता और उसकी शक्तिको जानते और मानते हैं, उनकी गणना आस्तिक समाजमें की जाती है। इसके विरुद्ध उस सत्ता और उस शक्तिको अस्वीकार करनेवाले लोग नास्तिक श्रेणीमें समझे जाते हैं। परन्तु प्राचीन सस्कृत-साहित्यकी थोड़ी ऊान-धीनसे ऐसा प्रतीत होता है कि ईश्वर विश्वास आस्तिकताकी सबी कसौटी नहीं है। भारतीय दार्शनिकोंमें साय्याचार्य कपिलका प्रायः निरीश्वरवादी कहा गया है और उनका दर्शन निरीश्वर साध्य नामसे भी प्रसिद्ध है। परन्तु फिर भी कपिलकी गणना नास्तिकोंमें नहीं हुई है। कपिल वस्तुतः निरीश्वरवादी थे या नहीं, यह विषय विवादग्रस्त है। हम स्वयं उससे सहमत नहीं, परन्तु हाँ,

स्वरनादी होकर भी कपिल नास्तिक धर्णीमें नहीं हैं, इससे यह स्पष्ट है कि ईश्वर विश्वास आस्तिकताकी अमली कसौटी नहीं है।

हमारे विचारमें आस्तिकताकी अमली परिभाषा इस भौतिक जगत्से परे किसी चेतन-सत्ताकी स्वीकृति ही की जा सकती है, अर्थात् जो लोग भौतिक जगत्से परे किसी चेतन सत्ताको स्वीकार करते हैं वह आस्तिक हैं और इसके विपरीत नास्तिक। इस परिभाषाको माननेमें सभवतः किसी प्रकारकी आपत्ति आनेकी आशका नहीं रहती। आस्तिकताकी अर्थात् परिभाषाओंके अनुसार जिन लोगोंको आस्तिक कहा जाता है, उनमें कोई भी ऐसा नहीं जो हमारी इस परिभाषासे बाहर रह सके। ईश्वर, गुरु, अदृष्ट या परलोक आदि किसीपर भी विश्वास करनेवालेके लिए यह अनिवार्य और आवश्यक है कि वह इस भौतिक जगत्से परे किसी चेतन-सत्ताको स्वीकार करे। इसके माने बिना ईश्वर, गुरु, अदृष्ट या परलोक किसीपर विश्वास कर सकना सम्भव ही नहीं। फलतः उपर्युक्त अर्थ परिभाषाओंको ध्यानमें रखते हुए शायद हमारी परिभाषामें किसी प्रकारकी अव्याप्तिकी सम्भावना नहीं है। इसके अतिरिक्त जो कमी ऊपरकी परिभाषाओंमें रह जाती थी, उसकी पूर्ति भी यहाँ आकर हो जाती है। साय्याचार्य किसीके विचारमें निरीश्वरवादी भले ही हों, फिर भी भौतिक जगत्से परे चेतन-सत्ता पुरुषको वह स्वीकार करते हैं, इससे कोई इन्कार नहीं कर सकता। अर्थात् हमारी इस परिभाषाके अनुसार उनका स्पष्ट भी आस्तिक किया जा सकता है। फलतः यह परिभाषा कहीं

अव्याप्त नहीं है और न कहीं अतिव्याप्त है। इसी लिए हमारे विचारमें आस्तिकता और नास्तिकताकी सबसे अधिक पूर्ण कसौटी यही चेतन सत्ताकी स्वीकृति है। न केवल भारतीय दार्शनिक क्षेत्रमें बल्कि उसके बाहर भी आस्तिकता और नास्तिकताकी यही परिभाषा काम दे सकती है।

आस्तिक पक्ष

भौतिक जगत्से परे इस नित्य चेतन-सत्ताका नाम भारतीय दार्शनिकोंने आत्मा रक्खा है। यह चेतन-सत्ता या आत्मा साधारणतः दो प्रकारकी कही जाती है—एकको परमात्मा ईश्वर, ब्रह्म, आदि शब्दोंसे निर्दिष्ट करते हैं और दूसरेके लिए जीवात्मा शब्दका प्रयोग होता है। ब्रह्म, ईश्वर या परमात्मा किसे कहते हैं, उसका स्वरूप और उसकी आवश्यकता क्या है, इसे हम अगले खंडमें लियेंगे। इस परिच्छेदमें प्रयुक्त आत्मवाद शब्दका आशय जीवात्मवादसे है और यहाँपर हम उसीकी आलोचनामें कुछ पक्तियाँ लिखनेका प्रयास कर रहे हैं।

प्राणि-जगत्के भीतर पाई जानेवाली चेतनाके समझनके लिए कुछ विशेष प्रकारकी चेष्टाएँ उपयोगमें लाई जाती हैं। उदाहरणके लिए बाल्य उत्तेजनाओंके द्वारा हुई सुख-दुःखकी अनुभूति, उसके कारण उस वस्तुसे राग इच्छा या द्वेष और उभसे प्रेरित होकर उसकी प्राप्ति या परित्यागके लिए प्रयत्न, यह सब जहाँ पाये जायें उस जगह हम यह अनुमान करते हैं कि इसमें चेतनता है। अर्थात् सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न और ज्ञान आदि गुण चेतनताके परिचायक हैं। इन्हींके द्वारा हम चेतन सत्ता आत्माको समझ सकते हैं और समझते हैं। पत्थरकी बनी गाय या मनुष्यकी मूर्तिमें किसी प्रकार भी

संचार नहीं है, किसी प्रकारका द्वेष और प्रयत्न नहीं है, किसी प्रकारकी सुख-दुःखकी अनुभूति या ज्ञान नहीं है, इसलिए वहाँ चेतनाकी प्रतीति भी नहीं होनी, उसे हम अचेतन समझते हैं और कहते हैं। यही इच्छा द्वेष आदि हमार भौतिक देहके भीतर अन्तर्निहित—लीन—चेतनसत्ता—आत्मा—का अधिगम या ज्ञान कराते हैं। इसीलिए दार्शनिक परिभाषामें 'लीन' (अन्तर्निहित—अव्यक्त अर्थको) 'गमयति' (बोधयति बतलाता है) 'इति लिंग' कहा है। इन्हीं लिंगोंके द्वारा लिंगी आत्माका अनुमान होता है। यही भाष न्याय-सूत्रोंके रचयिता महर्षि गौतमने अपने—

इच्छाद्वेषप्रयत्नसुरादु खज्ञानानि आत्मनो लिङ्गानि ।

—याय १।१

सूत्रसे व्यक्त किया है। वैशेषिक दर्शनने भी लगभग इसी प्रकारका सूत्र आमर्लिंग-निरूपण प्रकरणमें दिया है। अथाय दर्शनोंमें भी आत्मासेद्विके लिए प्राय इन्हींका आश्रय लेकर अनुमान दिये गये हैं।

आत्माकी सिद्धि आस्तिक और नास्तिक दर्शनोके भीतर याद-पिपादका अच्छा विषय हुआ है और विशेषत बौद्ध दर्शनोंने इस विषयमें अधिक भाग लिया है। बौद्ध दर्शनोकी युक्ति-प्रयुक्तियोंने वस्तुतः सारे आस्तिक दर्शनोंको परेशान कर रक्खा है। यह तो हम देखते हैं कि प्राय सभी भाष्यकारोंकी शक्तिता पर्याप्त अश बौद्धोंके निरात्मवादके निराकरणमें व्यय हुआ है। इस निरात्मवादका निराकरण साख्य और योगने भी किया है, वेदान्त और मीमांसाने भी किया है और न्याय एव वैशेषिकने भी किया है, परंतु उसके परि-

णाममें विशुद्ध जीवामाकी उपलब्धि सुन्दर और स्पष्टतम रूपमें हमें न्याय और वैशेषिकमें ही होती है। वेदान्तका ब्रह्म विशुद्ध जीवामा नहीं है। सात्व्यका पुरुष भी जीवात्माक गुणोंसे शून्य है। योग और भिमासामें भी इतने स्पष्ट रूपमें उमकी अभिव्यक्ति नहीं हुई है। ही, न्याय और वैशेषिकमें उमका विकास परिमार्जित रूपमें हुआ है।

जीवात्माका मुख्यतम धर्म उसका कर्तृत्व और भोक्तृत्व है। यह स्वयं कर्म करता है और अपने कियेका फल भोगता है। न्यायके ' इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मना लिंगानि ' में जीवात्माके ६ गुणोंका उल्लेख किया गया है। परन्तु उनका वर्गीकरण यदि किया जाय, तो कर्तृत्व और भोक्तृत्व इनके भीतर ही समझा अंतर्भाव हो जायगा। पहले तीन (इच्छा, द्वेष और प्रयत्न) कर्म कहे जा सकते हैं, जिनका कर्ता जीवात्मा है, पिछले तीन (सुख, दुःख और ज्ञान) अनुभूति या भोगके प्रिय हैं जिनका भोग यही अनुभव वही जीवामा करता है। फलतः आमलिंगोंके रूपमें न्याय या वैशेषिकमें जिन गुणोंका उल्लेख किया गया है, उन्हें सक्षेपमें कर्तृत्व और भोक्तृत्वके रूपमें निर्दिष्ट कर सकते हैं। यही कर्तृत्व और भोक्तृत्व जीवामाके द्विगुण या विशेषता हैं, इन्हींके ऊपर उसका अपना स्वरूप अवलम्बित है।

नास्तिक ग्रेणीके लोग जीवात्माके अतिरिक्त चेतन-सत्ताको स्वीकार न कर इस भौतिक देह और इन्द्रियोंको ही कर्ता और भोक्तृ मानते और मानते हैं। परन्तु वस्तुतः कर्तृत्व और भोक्तृत्व उनका इन देह और इन्द्रियोंमें कैसे बन सकेगा, यह समझमें नहीं आता। इस मन्मथमें आस्तिक विचारोंकी युक्तियों अधिक वजनदार मात्र

हंती हैं। प्रमाणोंके रूपमें उद्धृत किये गये वेद या उपनिषदादिके वाक्योंको छोड़कर विशुद्ध युक्तिवादकी दृष्टिसे जीवात्माकी अतिरिक्त सत्ता स्वीकार करनेके लिए साधारणतः निम्न युक्तियाँ दी गई हैं—

नास्तिक पक्षकी आलोचना

यद्यपि यह सर्वसम्मत सिद्धांत है कि आत्मा सूक्ष्म और अति-इन्द्रिय चेतन है, हम अपनी वाह्य इन्द्रियों द्वारा उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते। फिर भी कई विशेष कारण हैं जिनके द्वारा उसकी कल्पना अनिवार्य हो जाती है। इनमेंसे मुख्य मुख्यका समग्र उपर्युक्त 'इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गानि' सूत्रके भीतर हो गया है। इन मनका कर्ता और भोक्ता तो कोई न कोई अवश्य मानना ही होगा, इससे नास्तिक भी इन्कार नहीं कर सकता। तब प्रश्न यह रह जाता है कि यदि एक अदृष्ट आत्माकी कल्पना किये बिना किसी अन्यमें इस कर्तृत्व भोक्तृत्वकी उपपत्ति हो सकती है या नहीं। इस मन्वर्धमें नास्तिक पक्षकी ओरसे इस कर्तृत्व और भोक्तृत्वके अधिकारीके रूपमें शरीर, इन्द्रिय या मनको उपस्थित किया जा सकता है, परन्तु तनिकसे विचारके बाद ही यह स्पष्ट हो जाता है कि यह कर्तृत्व और भोक्तृत्व न शरीरका ही वर्म हो सकता है और न इन्द्रियो या मनका ही। शरीर तो घट-पट आदिकी भाँति ही एकमात्र भौतिक पदार्थ है। निस प्रकार घट-पट आदि सर्वथा सज्ञाशून्य पदार्थ हैं, उसी प्रकार यह पाँच भौतिक शरीर भी अचेतन सज्ञाशून्य समझना चाहिए। दूसरी बात यह है कि यदि चैतन्य वस्तुतः देहका धर्म है, शरीरके रूपादि अथ गुणोंकी भाँति ही या अज्ञानभावही होन

चाहिए था। अर्थात् जिस प्रकार शरीरका रूप शरीरकी मत्तानै
 निरन्तर बना रहता है, उसी प्रकार यह चैतन्य भी जत्र तत्र शरीर
 सत्ता रहे तत्र तक रहना चाहिए। परन्तु जान वस्तुतः इमसे भिन्न
 है। मनुष्यकी जीवन-लीन ममत्त हानेके बाद भी देह तो अशुष्ण
 बनी रहती है, परन्तु उसका गठ फिर चेतनताका आभास या मज्ञाना
 आलोक उस मृतक देहमें किमने देगा है ? अतएव इम कर्तृत्व और
 भोक्तृत्वको इस भौतिक देहका बर्म समझना भूल है। रहा मन और
 इन्द्रियोंका प्रश्न। इनके सन्बन्धमें विचार करते समय हम स्वयं इन
 दोनोंकी स्थितिका विचार कर लेना चाहिए। यदि हम इनकी स्थिति
 पर एक सरसरी नजर भी डालें, तो हमारा विश्वास है कि कोई
 विचारशील व्यक्ति कर्तृत्व या भोक्तृत्व और चेतनत्वको इनका धर्म
 बतलानेके लिए उतावला न होगा। यह बात ध्यानमें रखनी चाहिए
 कि दार्शनिक विचारके अनुसार जीवामाकी भाँति ही मन और
 इन्द्रियाँ भी केवल अनुमानगम्य हैं। उनका प्रत्यक्ष नहीं होता।
 इन्द्रिय शब्दमें गहर दिग्बाँड देनेवाले गोलकोंसे
 अतिरिक्त इन्द्रिय शक्तिका ग्रहण होता है। न वह
 शक्ति ही साधारण प्रत्यक्षका विषय है और न मन।
 फिर भी उनकी आवश्यकता है, उनके बिना लोकव्यवहारका संचालन
 कोई नहीं कर सकता। इमलिए निश्चय ही इन इन्द्रियोंकी कल्पना
 करनी पडती है या इमकी सत्ता स्वीकार करनी होती है। अनुभूति
 एक क्रिया है, अतएव लोककी काटना, सीना, पिरोना आदि अन्य
 क्रियाओंके भाँति ही उसका भी कोई कारण होना आवश्यक है। जिस
 प्रकार बिना उपकरणोंके काटना, सीना, या पिरोना नहीं हो सकता,

उसी प्रकार उपयुक्त करण-मत्ताके बिना अनुभवरूप क्रिया सम्भव नहीं है। इस प्रकार विषय हाँकर चाक्षुष, त्वाच, श्रावण, घ्राणन और गन्ध अनुभूतियोंके करणके रूपमें क्रमशः पाँच ज्ञानेन्द्रियोंकी मत्ता स्वीकार करनी होती है। यदि क्रियाको करणकी अपेक्षा न होती, तो हमें इन्द्रियोंकी मत्ता माननेकी आवश्यकता न होती। अर्थात् हमारी अनुभूति-प्रक्रियामें इन्द्रियोंकी स्थिति करणके रूपमें है। अब इन्द्रियोंकी इस स्थितिको ध्यानमें रखते हुए कौन ऐसा विचारशील व्यक्ति होगा, जो अनुभूतिको इन्द्रियोंका धर्म कह सकनेका साहस करे? इन्द्रियाँ तो उस अनुभूतिकी करण हैं और हमें अनुभूतिके कर्त्ताकी आज्ञा है। कहे फिर कर्त्तृत्व और भोक्तृत्वको इन्द्रिय-धर्म कैसे कह सकोगे ?

अब एक मनके कर्त्तृत्व, भोक्तृत्वका अंश और रह जाता है। जेमा कि हम पहले कह चुके हैं मन भी कोई प्रत्यक्ष-गोचर नहीं बल्कि एक आनुमानिक पदार्थ है और उसकी भी सत्ता स्वीकार करनेके लिए विशेष कारण है। सामान्यतः हमारी अनुभूतिकी प्रक्रियामें इन्द्रिय और ज्ञेय पदार्थका सन्निकर्ष आवश्यक है। उन दोनोंके सन्निकर्षमें ही ज्ञान उत्पन्न होता है। परंतु कभी कभी हमें ऐसा भी अनुभव होता है कि इन्द्रिय-अर्थका सन्निकर्ष रहते हुए भी ज्ञान पैदा नहीं होता। उदाहरणके लिए, हम यदि किसी समय किसी विशेष कार्यमें तमय हो रहे हों या किसी विशेष चिन्तामें प्रस्त हों, तो बहुधा अपने आसपास या सामनेसे आने जनि-इन्द्रियोंका भी भान हमें नहीं होता। ऐसे अग्रमरपर ज्ञान न गरण यही कहा करते हैं कि हमारा —

था । दार्शनिक दृष्टिकोणसे कल्पित मनकी स्थिति स्पष्ट करनेके लिये हमारे डम उत्तरमें पर्याप्त सामग्री मौजूद है । एक समयमें अनेक बाह्य इन्द्रियोंका अपने अपने विषयके साथ सम्बन्ध समाहित है, परन्तु फिर भी एक समयमें अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते, इसीलिए वीचमें एक अन्त करणके रूपमें मनकी कल्पना की जाती है । वायु इन्द्रियों नियत-विषय है, अर्थात् चक्षु रूपका, श्रवण शब्दका, घ्राण गन्धका, रसना रसका और तन्वा स्पर्शका ही ग्रहण कर सकती है, परन्तु मन सर्व-विषय है । अन्य इन्द्रियोंकी भाँति उसका विषय नियत नहीं है, गन्धिक रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द, और सुख-दुःख आदि सबका ग्रहण उसका द्वारा होता है । बाह्य इन्द्रियोंसे ज्ञान उत्पन्न होनेके लिये मन सपर्ककी आवश्यकता है । यह मन स्वतः अणु होनेके कारण एक समयमें एक ही इन्द्रियके साथ सम्बन्ध हो सकता है । इसलिए एक समयमें अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते । इस प्रकार युगपत्— एक समयमें—अनेक ज्ञानोंकी उत्पत्ति न होने देनेका श्रेय मनको दिया जा सकता है और उसीके उपपादनके लिये मन कल्पनाका प्रयोजन है । यायु मूत्रके प्रणेता महर्षि गौतमने—

‘ युगपज्जानानुत्पत्तिर्मनसोर्लिङ्गम् ’

के शब्दोंमें यही बात लिखकर मनका लक्षण किया है ।

फलतः यह स्पष्ट है कि अनुभूतिके कर्त्ता (जीवात्मा) और उसके कारण (इन्द्रियों) के बीच एक और माध्यमिक अन्त करणकी आवश्यकता है । उसके बिना काम चल ही नहीं सकता । भारतीय दर्शन-शास्त्रका मन उसी आवश्यकताकी पूर्ति करता है ।

अनुभूति-प्रक्रियामें मनकी स्थिति इम मायमिक करणके रूपमें ही समझी जा सकती है। मनकी इस स्थितिको समझ लेनेके बाद हम अपने नास्तिक आलोचकोंसे पूछते हैं कि क्या अब भी यह मनको ही कर्त्ता भोक्ता कहनेका साहस कर सकेंगे ? नहीं, कभी नहीं, कदापि नहीं। यदि कोई थोड़ी देरके लिए अनुभूतिके कर्त्ताका नाम मन ही रखना चाहे, तो भी मन स्थानीय एक माध्यमिक करणकी अपेक्षा अप्रस्य होगी। उसके बिना अनुभूतिकी व्यवस्था ही समय नहीं। एमी अप्रस्यमें आत्माका नाम मन रखना केवल सज्ञाभेद मात्र होगा, प्रत्युत्प्रेद नहीं। फलतः संक्षेपमें यह कहा जा सकता है कि शरीर, शक्ति और मनसे अतिरिक्त एक चेतन आत्माकी सत्ता स्वीकार किये बिना नास्तिक पक्षका निस्तार नहीं है, उसके माने बिना कर्त्तृत्व भोक्तृत्वकी उपपत्ति कहीं अन्यत्र कर सकना उनके लिए सर्वथा असंभव है।

इस प्रकार नास्तिक पक्षकी प्रवर्तित युक्तियोंके आधारपर अतिरिक्त आत्माकी सत्ता स्वीकार करनेके साथ ही उसके स्वरूप-निर्णयका प्रश्न भी स्वतः हल हो जाता है। अबतक हम इम सम्बन्धमें जो कुछ लिख आये हैं, उससे यह प्रतीत होता है कि जीवामा नित्य है, अजर है, अमर है। यह स्वयं कर्म करता है और उसका फल-भोगता है। जीवात्माका स्वरूप कहिए, उसकी विशेषता कहिए या उसका गुण कहिए। यह नित्यत्व, कर्त्तृत्व और भोक्तृत्व ही उसका सर्वस्व है।

ग्यारहवाँ परिच्छेद

कर्म मीमांसा

जीवत्माका कर्तृत्व और भोक्तृत्व विद्य-पहेलीको सुलझानेका एक उत्कृष्टतम साधन है । भारतीय दार्शनिकोंने इसी कर्तृत्व और भोक्तृत्वकी नींवपर अपने कर्मवाद और पुनर्जन्म जैसे महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तोंकी स्थापना की है । इन सिद्धान्तोंके द्वारा देहातिरिक्त जीवत्माकी एक नित्य-सत्तासम्बन्धी विचारोंको प्रोत्साहन मिलता है और विश्वके भीतर प्रतिफल और प्रतिस्थल अनुभव होनेवाले वैषम्यका उपपादन भी एक मात्र उर्हींके सहार होता है । जिन विचारकोंके मस्तिष्कमें नियतवाद, कर्मवाद और पुनर्जन्मके विचारोंका समुचित समावेश नहीं हो सका है, उनका विश्ववैषम्यका उपपादन भी सर्वथा असुन्दर हुआ है । उसमें वह सौन्दर्य नहीं है, वह तेज नहीं है, और वह कांति नहीं है, जो दूसरोंके ऊपर प्रभाव डालकर उन्हें अपनी ओर आकृष्ट कर सके । और जो विचारपद्धति दार्शनिक भावनाओंका सतोपजनक समाधान नहीं कर सकती, उसे हम क्या कोई भी निष्पक्ष विचारक आदर्श या सर्वोत्तम कैसे कह सकेगा ?

विश्वका वैषम्य सर्वजनीन अनुभूतिका विषय है, उसमें कल्पनाको स्थान नहीं है । विश्वके चर-अचर, स्थान-जगम या जड और चेतन भेद स्पुष्टतम हैं । अचर, स्थान या जड-जगत्के अवान्तर भेदोंकी उपेक्षा करके यदि केवल एक मात्र चेतन-जगत्के अवान्तर

भेदोंकी परिगणनाका प्रयास भी किया जाय, तो उसमे भी सफलता प्राप्त हो सकना असम्भव है। चेतन प्राणियोकी अपरिमित योनियाँ, प्रत्येक योनिकी अवान्तर जातियाँ और प्रत्येक जातिकी अनन्त व्यक्तियाँ, यह सब अनन्त हैं, अपरिमित हैं, अपरिसरयेय है। इन सबमें परस्पर कितना वैपम्य है! जलचर, थलचर और नभचर प्रत्येक योनिके प्राणियोकी परिस्थितियाँ भिन्न हैं, उनकी क्रियाये भिन्न है, उनके सुख-दुःखका भोग भिन्न है। फिर एक ही जातिके सुख-दुःखमे, उसकी परिस्थिनियोंसे भी तो तारतम्य होता है। स्वातन्त्र्य और पारतन्त्र्य परिस्थितिका एक भेद है। उसीमे सुख-दुःखका तारतम्य कितना विपम हो जाता है, आज परतन्त्र भारतीयोको उसके स्पष्टीकरणकी आवश्यकता नहीं है। दासत्व-शृंगलामे जकड़ा हुआ भारतीय हृदय जिस तडपनका अनुभव करता है, वह उसी विश्व-वैपम्यका अकिंचन उदाहरण है। फिर प्रत्येक व्यक्तिके सुख दुःखमे कितना वैपम्य है? एक राजा है, खैस है जिनके लिए पद्माकरने किया है—

गुलगुली गिलमैं, गलीचा हँ, गुनीजन हँ, चॉदनी है, चिक हँ,
चिरागनकी माला है। कहे पदमाकर त्यों गजक गिजा है, सजी सेज
है, सुराही है, सुरा है और प्याला है। सिसिरके पालाकौ न व्यापत
कसाला तिन्हें, जिनके अधीन एते वदित मसाला हँ। तान तुक वाला
हँ, विनोदके रसाला हँ, सुभाला हँ, दुशाला हँ, विशाला चित्रशाला हँ।

दूमरी ओर वह निर्धन मजदूर और किसान हँ, जिन्हें खानेको
रोटी नहीं है, पहननेको कपडे नहीं हँ और रहनेको घर नहीं है।
माय और पूसकी कटीली रातें जिन्होंने पेटमे घटने अडाकर और

उन्हीं महीनोंके वर्षादि दिन सूर्य भगवान्के सहारे या धधकते हुए अलायके सामने बैठकर विता दिये हैं ।

रात्रां जानु दिवा भानु कृशानु सन्ध्योर्द्वयो ।

इत्थं ज्ञात मया नीत जानुभानुकृशानुभि ॥

अपरिमित सुख और अपरिमित दुःख, अनन्त सम्पत्ति और अनन्त आपत्ति, चरम वैभव और चरम दारिद्र्य, यह मत्र दर्शा विद्यकी तो वस्तुएँ हैं जार हमसे कित्के अनुभवे प्रतिदिन नहीं आता ? फिर प्रश्न तो यह है कि यह वैषम्य क्यों है ? कोई सुरी और कोई दुखी, कोई धनी और कोई निर्धन क्या है ? राजा और रक, विद्वान् और मूर्ख, रोगी और स्वस्थकी भेद-भावना कहाँमे आई ? इहीं प्रश्नोंका उत्तर भारतीय विचारकोंका कर्मवादका सिद्धांत दे रहा है । हमारे विचारमें इससे अधिक सुन्दर, आकर्षक और युक्तियुक्त उपपादन और कुछ हो ही नहीं सकता है ।

कर्मवादपर विश्वास करनेके साथ ही नित्यात्मवाद और पुनर्जन्मके सिद्धांतपर विश्वास करना आवश्यक एवं अनिवार्य सा हो जाता है । उनके ऊपर विश्वास किये बिना केवल कर्मवादका कोई विशेष मूल्य नहीं है, यह एक उपहामयोग्य विचार प्रतीत होता है । फिर भी सत्सारे इस प्रकारके विचारोंकी कमी नहीं है, जो पुनर्जन्म और निय आत्माकी सत्ता स्वीकार किये बिना भी कर्मवादपर विश्वास करत हैं । बुरान और वादविल इहीं विचारोंके समर्थक हैं । परंतु हमारे विचारमें इस प्रकारका केवल कर्मवाद भी विश्व-वैषम्यकी विषम पहेलीको सुलझानेमें सार्थक असमर्थ है । वादविलकी सृष्टि-प्रक्रियाका उल्लेख हम यथास्थान कर चुके हैं । वहीँपर चेतन प्राणियोंके भीतर

जीवनोत्पत्तिका भी जिक्र हुआ है। मनुष्यका मिट्टीका पुतला बनाकर परमात्माने उसमें रूह फूंक दी और पुतलेमें चेतनता आ गई। इससे पहले उस आत्माकी सत्ता नहीं थी। अर्थात् इन चेतन आत्माओंके विधायक वही करुणामय भगवान् हैं। फिर उहीं करुणामय भगवान्ने ससारमें दुःखकी सृष्टि क्यों की? वह तो इतने दयालु हैं, जो पुण्यात्माओंके ही नहीं पापियोंके दुःखमें भी रोते हैं, पापियोंको देखकर उनका हृदय इतना विकल हो उठा कि उन्होंने अपना महात्मा ईसा जैसा इकलौता बेटा उनके लिए भेजा, जो अपने इमी उद्देशकी पूर्तिके लिए विपक्षियोंद्वारा मूलीपर चढा दिया गया। ऐसे करुणामय, दयालु न्यायकारी भगवान्ने दुःखकी सृष्टि क्यों कर दी, यह आश्चर्यकी बात है। फिर यदि सब प्राणी समान अस्त्यमें ही पैदा हुए होते, तो भी कुशल थी, परन्तु हुआ तो ऐसा नहीं। ससारके दुःखी सुखी प्राणियोंकी सत्ता तो सृष्टिके प्रारम्भसे चली आ रही है। करुणामय और न्यायकारी भगवान्के द्वारा अकारण ही इस प्रकारके त्रैपम्यकी उत्पत्ति और भी आश्चर्यमें टाठ देती है। कर्मवाद सिद्धान्तकी सृष्टि जिस त्रैपम्यको दूर करनेके लिए की गई, वह पुनर्जन्म और नित्यात्मवादका सहारा मिले बिना पूरा हो ही नहीं सकता। यही नहीं, बल्कि उनके बिना केवल कर्मवादका रूप बड़ा विकृत हो उठता है। बाइबिल और कुरानका कर्मवाद सचमुच उसी कोटिमें जा पहुँचा है। उनके यहाँ जीवात्मा आदिमान् है—परमात्माकी फूँकके साथ उत्पन्न हुआ है—परन्तु उसका अंत नहीं है। मरनेके बाद भी उसकी स्थिति रहती है। अपने कर्मोंके अनुसार वह या तो अनन्तकाल तक स्वर्गीय

तक नारकीय यत्रणायै भांगता है। स्वर्गमें या नरकमें जहाँ कहीं एक बार भेज दिया गया, वहाँस फिर उसका छुटकारा नहीं, अनन्तकाल तक उसे वहाँ रहना होगा। यही बाइबिल और कुरानके कर्मवादका आशय है। परन्तु क्या सान्त कर्मोंके इस अनन्त फलको दार्शनिक निमर्श स्वीकार कर सकेगा? हमें तो सहयोगी-निहीन इस अधूरे कर्मवादमें दार्शनिक निमर्शकी अपेक्षा अध-विश्वासकी मात्रा ही प्रधान प्रतीत होती है। इसी अध-विश्वासके कारण कर्मवाद जैसे आदर्श उज्ज्वल और सयुक्तिक सिद्धान्तकी बुरी तरह डीछालेदर हुई है।

कर्मवादका स्वरूप

मोटे त्वपसे कर्मवाद सिद्धान्तका आशय यह है कि मनुष्य अपने कर्मोंके अनुसार फल-भोग करता है। यदि हमारे कर्मोंका झुकाव सामाजिक व्यवस्थाके अनुसार मानी गई भलाईकी ओर है, तो हमारे लिए उसका परिणाम भी सुखमय होगा, इसके विपरीत यदि हमारे कर्म बुराई या पापकी ओर झुके हुए हैं, तो उनका फल हमारे लिए दुःखद होगा। अर्थात् हमारे सुख-दुःखकी व्यवस्था बहुधा हमारे पूर्व कर्मोंका परिणाम होनी है। भले कर्मोंका भला फल और बुरे कर्मोंका बुरा फल अवश्यम्भायी हैं, उमका उल्लघन नहीं हो सकता, निपर्यय नहीं हो सकता और सर्वज्ञ परित्याग भी नहीं हो सकता। इसी लिए कहा है—

अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् ।

कर्मवादका यह स्वरूप एक पेसी वस्तु है, जिसके माने बिना सत्सकारकी कोई व्यवस्था किमी प्रकार भी स्थिर नहीं रह सकती। विशेषतः मानव-समाजकी व्यवस्थाको स्थिर रखनेके लिए उमका मानना

एक अनिवार्य बात है। इसीलिए हम देखते हैं कि सुदूर अतीतमें भी प्रत्येक देश, जाति और लोगोंने किसी न किसी रूपमें उसे अवश्य स्वीकार किया है। यहाँ तक कि देहातिरिक्त जीवात्माकी स्वतंत्र सत्तासे सर्वथा इन्कार करनेवाले कट्टर नास्तिकोंका निस्तार भी उसी स्वीकार किये बिना नहीं हो सका है। हैकल आदि पारचात्य नास्तिकोंने भी उसे माना है और भारतीय क्षेत्रमें नास्तिक श्रेणीमें गिने जानेवाले महात्म बुद्ध तो कर्मवादके पक्के समर्थकोंमें हैं। उनका आचार-शास्त्र सासारिक व्यवस्थाका आदर्श है और प्रथम श्रेणीका आचार-शास्त्र है। उसमें और वैदिक या किसी भी आस्तिक आचार-शास्त्रमें विशेष भेद नहीं है। अन्तर केवल इतना है कि कर्मवाद कही तो आचार-शास्त्र या सामाजिक व्यवस्थाका एक नियम मात्र है और कही उसका सम्बन्ध धर्म-धर्मके साथ है, चिन्तने ऊपर मनुष्यके जन्मांतरकी व्यवस्था निर्भर रहती है।

कर्म शब्दका साधारण अर्थ क्रिया है। दार्शनिक दृष्टिसे महर्षि कणादने अपने वैशेषिक दर्शनमें कर्मका लक्षण—

‘ एकद्रव्यमगुण सयोगविभागेष्वनपेक्षकारणामिति कर्मलक्षणम् ’

मूत्रके द्वारा किया है। इस लक्षणको ध्यानमें रखते हुए भी क्रिया-मात्रके लिए कर्म शब्दका प्रयोग किया जा सकता है, परन्तु फिर भी कर्मवादके इस प्रकरणमें कर्म शब्द सामान्य क्रिया मात्रका वाचक नहीं, बल्कि उसका अपना विशेष अर्थ है। मनुष्य-जीवनकी सारी क्रियाओंका विशेष उपयोग कर्मवादमें नहीं है। श्वास-प्रश्वास भी मानव-क्रियाएँ हैं और निमेषोमेप भी, परन्तु इन और इसी श्रेणीकी अन्यान्य मानव-चेष्टाओंको कर्म-काटिमें रखकर भी उनका कोई विशेष परिणाम

नहीं निकल जा सकता । इमीलिए शार्धाय विधानोंमें विहित नैतिक कर्मोंके अनुष्ठानसे किसी प्रकारके धर्मकी उत्पत्ति नहीं होती । हाँ, उनका अनुष्ठान करनेपर हानि—पाप अवश्य होता है, ऐसा विशेषज्ञोंका विचार है ।

तब फिर किस प्रकारकी क्रियाओंका परिगणन कर्मनादको अभीष्ट है, यह विचारणीय प्रश्न है । ' जो करेगा सो भरेगा ' की प्रसिद्ध लोकोक्तिके अनुसार और समुचित व्यवस्थाकी दृष्टिसे भी यही उचित प्रतीत होता है कि मनुष्यका उन्हीं कर्मोंके फल-भोगके लिए बाधित होना पड़ेगा निनका कि वह वस्तुतः कर्त्ता है, जिनका कि उत्तरदायित्व उसके ऊपर है । साधारण रूपसे हरएक क्रियाका करनेवाला कर्त्ता होता है, परन्तु फिर भी यदि मूढ दृष्टिसे देखा जाय तो कर्त्तृत्वके लिए गंडीसी और निषेधताका प्रयोजन होता है और वह है करने-वाले व्यक्तिकी स्वतंत्रता । निःस क्रियाके करनेमें व्यक्ति स्वतंत्र होता है, उसके करने न करनेका सारा उत्तरदायित्व उसके ऊपर होता है । इस लिए यह भी उचित ही है कि उससे उत्पन्न हुए परिणाम या फलका भोग भी वही करे । परन्तु निःस स्थितियोंमें मोटे रूपसे किसी कामका करनेवाला व्यक्ति उसके करने न करनेमें स्वतंत्र नहा है, बल्कि किसी दूसरेके आदेशसे निःस होकर कार्य करता है, उन स्थितियोंमें इस प्रकारके कर्मोंका करनेवाला नहीं बल्कि करानेवाला उत्तरदाता समझा जाता है । इमलिए करानेवाला ही बहुधा फल-भोगके लिए जिम्मेदार होता है । इस प्रकारके अनेक उदाहरण हमें लोकमें देखनेको मिल सकते हैं । युद्ध-क्षेत्रमें अपने प्राणोंकी बानी लगाकर जूझनेवाले सैनिकोंके ऊपर नहीं बल्कि उनके सचालक, अयक्ष, सेनापति या राजाके ऊपर

ही उस युद्धका उत्तरदायित्व होता है। युद्ध कग्नेवाले, सैनिक नहीं बन्कि राजा समझे जाते हैं। क्योंकि सैनिक स्वयं स्वतंत्र नहीं है, अर्थात् स्वतंत्रता और कर्तृत्वका अविनाभाव सम्बन्ध है। विना स्वतंत्रताके कर्तृत्व बन ही नहीं सकता। यही भाव महर्षि पाणिनिके 'स्वतंत्र कर्त्ता' सूत्रसे प्रतीत होता है। फलतः कर्मवाद प्रकरणमें उन्हीं मानव-क्रियाओंके परिगणनका प्रयोजन है जिनके करनेमें यह स्वतंत्र कहा जा सकता है और उन्हींके फल भोगनेके लिए उसे वापित होना पडेगा। अर्थात् जहाँ प्रवृत्ति-स्वातंत्र्य है, वही कर्तृत्व है और जहाँ कर्तृत्व है, वही भोक्तृत्व है।

कर्म-विपाक और आत्म-स्वातंत्र्य

कर्तृत्व-भोक्तृत्व-सम्बन्धी इस नियमको समझ लेनेके बाद वस्तुतः कर्म विपाक और आत्म-स्वातंत्र्य या परिस्थितिवाद और प्रवृत्ति-स्वातंत्र्यके विवाद अत्यन्त हीनश्रेणीके और निष्प्रयोजन प्रतीत होते हैं। पौरस्त्य जगत्में कर्मवाद-सिद्धातके रहस्यसे अनभिज्ञ, सुकुमार-मतिके लोगोंमें इस सिद्धातके सम्बन्धमें एक भ्रान्त धारणा उत्पन्न हुई पाई जाती है। उनका कहना है कि हम जो कुछ करते हैं वह सब परमात्मा करवाता है और जो कुछ भोगते हैं वह सब पूर्व-जन्मके कर्मोंका फल है। उदाहरणके लिए कोई व्यक्ति चोरी करता है। इस चोरीकी दार्शनिक व्याख्या इन लोगोंके विचारानुसार यह होगी कि जिस व्यक्तिकी चोरी हुई है, उसके भाग्यमें इस प्रकारका आर्षिक कष्टभोग लिखा था और दूसरी ओर चोरी करनेवाले व्यक्तिको इस प्रकार धनप्राप्ति उसके पूर्व कर्मोंका फल है। दोनोंके अदृष्टके अनुसार परमात्माने चोरको इस कर्ममें प्रवृत्त होनेकी प्रेरणा

की । अर्थात् इस चारोंमें चोरका विशेष दोष नहीं है । मनुष्य भग
 बुग जो बुठ करता है, वह सब उसके अदृष्ट और परमामाती प्रेर-
 णामे होता है । यह विचार कर्मवादके अति प्रसङ्गका परिणाम है ।
 इसके स्वीकार करनेके बाद तो धस्तुत भोगवादके लिए कोई स्थान
 ही नहीं रह जाता और न उस अवस्थामें मनुष्यमें कर्तृत्व-भावना
 शेष रहती है, अर्थात् उस कार्यके करनेमें किसी प्रकारका उत्तर-
 दायित्व पुरुषपर नहीं होता । यह तो जट मशीनकीमी एक चेष्टा
 हुई । जिस प्रकार इधर मशीनका पुर्जा घुमाया ओर उधर कार्य हो
 गया । उसमें सोच-विचारकी स्थान नहीं है, पुर्जा घुमानेके साथ ही
 जो बुठ होना है वह होकर ही रुकेगा । मशीनका उसमें कोई उत्तर-
 दायित्व नहीं है । इसी प्रकारकी सारी मानव-चेष्टाएँ हो चोगी । ऐसी
 अवस्थामें मनुष्यको उसके फल-भागके लिए निम्नदार ठहराना कहाँ
 तक युक्तिमगत कहा जा सकता है ? और मनुष्यको कर्म-फल-भोगके
 लिए उत्तरदाता ठहराये बिना न तो विश्व-वैषम्यका उपपादन हो सकता
 है और न ससारकी व्यवस्था स्थिर रह सकती है । यदि आज चारको
 चोरीके लिए उत्तरदाता और दण्डनीय समझा जाना ठाढ़ लिया जाय,
 तो फिर क्या सर्वसाधारणकी प्रवृत्ति उस ओर न होगी ? इसलिए
 सामानिक व्यवस्थाकी रक्षाके निमित्त और विश्व-वैषम्यके उपपादनके
 लिए मनुष्योंको कर्म फल-भोगके लिए उत्तरदाता ठहराना आवश्यक
 और अनिवार्य है । इस प्रकारका उत्तरदायित्व तभी सम्भव है जब कि
 मनुष्यको कार्य करने या न करनेकी स्वतन्त्रता दी जाय । इसीलिए
 आस्तिकोंके कर्मवाद मिद्धान्तमें जीवात्माको कर्म करनेमें स्वतन्त्र स्वीकार
 किया गया है । हाँ, उसका फल भोग उसके अतीत नहीं है ।

परिस्थितिवाद और प्रवृत्ति-स्वातंत्र्य

पौरुष जगत्में निस प्रकार कर्म-निपात कभी कभी आत्म-स्वातंत्र्यका विवातक समझा गया है, उमी प्रकार पाश्चात्य जगत्में परिस्थितिवाद और प्रवृत्ति-स्वातंत्र्यका द्वन्द्वयुद्ध हुआ है। हम कह चुके हैं कि कर्मवाद सिद्धान्त केवल एक धार्मिक प्रश्न ही नहीं है, बल्कि यह वस्तुतः समाजकी सुख-शांति और व्यवस्थाका आधार है। इसलिए न केवल आस्तिकोंको ही बल्कि कइर नास्तिकोंको भी किसी न किसी रूपमें उसे स्वीकार करना पडा है। प्रवृत्ति-स्वातंत्र्यमें परिस्थितिवादका यह पचटा प्रायः आत्म-सत्तासे इन्कार करनेवाले इहीं पाश्चात्य नास्तिकोंकी चर्चाका विषय रहा है। इस परिस्थितिवादका आशय यह है कि मनुष्य वस्तुतः किसी कार्यके करने न करनेमें स्वतंत्र नहीं, बल्कि परिस्थितियाँ उसका नियंत्रण करती हैं। इस नियंत्रणमें कभी बाह्य-परिस्थितियों, कभी अंतःपरिस्थितियों और कभी दोनों प्रकारकी परिस्थितियोंका हाथ रहता है। मनुष्य जो करता है और जो कुछ नहीं करता है, मत्र इन्हीं परिस्थितियोंके अनुशासनका प्रभाव है। उदाहरणके लिए कभी कोई भला आदमी चोरो, डाकुओ या दुराचारियोंके चक्करमें जा फँसता है और अपने चोरो ओरकी बाह्य परिस्थितियोंके बर्णामूत हो अज्ञात रूपसे उन्हीं व्यसनोमें फँसता चला जाता है। व्यसनोके करने न करनेमें उस व्यक्तिकी कोई स्वतंत्र इच्छा नहीं है, जो कुछ परिस्थितियोंका आदेश हुआ उसके पालनमें ही मनुष्यके कर्तव्यकी इतिश्री हो जाती है। कभी कभी कर्तव्य और अकर्तव्यके बीच हमें एक अन्तर्द्वन्द्वकी भावना दिखाई देती है। जब कि धर्म और अधर्म, पाप और पुण्य, या कर्तव्य और अकर्तव्यके दो विरोधी

मार्ग पारम्परिक आकर्षण-प्रतिस्पर्धाके साथ उपस्थित होते हैं, हम सहसा अपने कर्तव्यका निर्णय नहीं कर पाते । ऐसे समयमें हमारे हृदयके भीतर कर्तव्य और अकर्तव्यका जो अन्तर्द्वन्द्व होता है, वह भी इन विचारकोंकी दृष्टिमें चेतन आत्मा या स्वतंत्र इच्छाका परिचायक नहीं है, बल्कि दो विरुद्ध परिस्थितियोंकी प्रतिद्वन्द्विताका परिणाम है । इनमेंसे भी किसी एक मार्गका निर्वाचन मनुष्यकी स्वतंत्र इच्छासे नहीं होता, बल्कि जिस प्रकारकी परिस्थितिमें अधिक शक्ति और अधिक सामर्थ्य होता है वह अपने अनुकूल मार्ग ग्रहण करनेके लिए प्रेरित करती है । मनुष्य मशीनकी भाँति परिस्थितिके आदेशका पालन किया करता है । यही उस अतर्द्वन्द्वका रहस्य और स्फुट परिणाम है । मानव प्रवृत्ति मात्रका नियंत्रण करनेवाली यह परिस्थितियाँ पूर्ववर्तिनी घटनाओंके सूक्ष्म सम्कार मात्र हैं ।

पिछले कर्म-विपाक ओर इस परिस्थितिवादकी युक्तियोंमें विशेष अन्तर नहीं है । जो कुछ है, उसे हम केवल स्वल्पभेद कह सकते हैं, वह श्रेणी, जाति या प्रकारका भेद नहीं है । इसलिए परिस्थितिवादकी आलोचनाके लिए भी हमें किसी नूतन मार्गके अवलम्ब करनेका प्रयोजन प्रतीत नहीं होता । कर्म विपाककी आलोचनामें हम लिख चुके हैं कि सामाजिक व्यवस्थाकी रक्षाके निमित्त भोगवादका मानना अनिवार्य है, भोगवादके लिए कर्तव्यकी अपेक्षा है और कर्तव्य विना प्रवृत्ति-स्वातंत्र्यके मर्यादा अनुपपन्न है । ठीक वही बात इस परिस्थितिवादकी आलोचनामें भी कही जा सकती है । इसके अतिरिक्त यदि हम प्रवृत्ति-स्वातंत्र्यको न मानें, तो आचार-शास्त्रका क्या अर्थ-रह जाता है ? मनुष्यको यह करना चाहिए और यह नहीं कहना-

चाहिए, मे यह कर सकता हूँ और यह नहीं कर सकता, इन सब वाक्योंका मूल्य क्या है ? आचार-शास्त्र रद्दीकी टोकरीमें फेंकनेकी चीज है और मनुष्यकी आत्म-शक्ति या आत्म-भिश्वास निडम्बना मात्र है । इसी लिए D'Aroy ने लिखा है—

“ If the freedom of the will in every sense be given up and Necessity prove victorious, the ethical ‘ought’ is left without meaning and morality becomes a polite fiction ”

A Short Study of Ethics P 22

अर्थात् यदि प्रवृत्ति स्वातंत्र्य या इच्छा-स्वातंत्र्यका सर्वथा परित्याग कर दिया जाय और परिस्थितिवादकी विजय स्वीकार कर ली जाय, तो आचार-शास्त्रका ‘चाहिए’ यह नितान्त निरर्थक हो जाता है, उसमें कोई जोर नहीं रह जाता, और स्वयं सदाचार भी मुलम्मा चढा मिथ्याचार मात्र रह जाता है ।

इन पक्तियोंके लिखनेका यह आशय नहीं कि हम परिस्थितिवादकी सत्ता त्रिलकुल मिटा डालना चाहते हैं । हम मानते हैं कि परिस्थितिवादका प्रभाव पर्याप्त रूपमें मानव-चरित्रपर पडता है । हम यह भी मानते हैं कि वाह्य परिस्थितियों या अन्त परिस्थितियों बहुत बडे अंशमें मानव-प्रवृत्तिका नियंत्रण करती हैं, फिर भी हम उन्हें अनुचित महत्त्व देनेके पक्षमें नहीं हैं । हम यह नहीं चाहते कि व्यक्तियोंके सारे सामर्थ्यको निलाजलि देकर उन्हें एकदम चेतनारहित जट मशीन बना डाला जाय । परिस्थितिवादको इतना अधिक महत्त्व देना और आचार-शास्त्र एवं सामाजिक व्यवस्थाके कलेजेपर जहरीली छुरी फेर देना एक बात है । एक बात और है । परिस्थितियों किस

प्रकार मानव चरित्रका नियंत्रण करती है, यह मायागण समाजमें देखनेको मिलता है, परन्तु प्रवृत्ति भ्रान्त्य या उच्छ्रान्ति परिस्थितियोंके ऊपर किस प्रकार विजय प्राप्त करती हैं, यह महाभाओके चरित्रमें प्रस्पुष्टित हाता है। दयानन्द, ईसा और बुद्धके ऊपर परिस्थितियोंका शासन नहीं रहा है। ऐसे महापुरुष परिस्थितियोंकी मीमांसा शक्ति और साम्राज्यपर मदैव विजयी हुए हैं। उनकी एकांत उपेक्षा कर, आचार-शास्त्रकी निष्पत्ति हत्या कर ओग सामाजिक व्यवस्थाका पैरोतले रंग कर निरर्थक परिस्थितिवादका पोषण करना बुद्धिमत्ताका कार्य नहीं है। ऐसे लोगोंके लिए तो महाकवि काट्टिदामके शब्दोंमें हम यही कह सकते हैं—

अल्पस्य हेतोर्बहु हातुमिच्छन्

विचारमूढ प्रतिभासि मे त्वम

कर्म-विभाग

कर्म मीमांसाके इस प्रकरणमें पूर्ण विचारकोकी दृष्टिसे कर्म विभाग भी एक महत्त्वपूर्ण भाग है। इन लोगोंने कर्मका विभाग कई प्रकारसे किया है। मचित, प्रारब्ध और क्रियमाण कर्म एक विभाग है, नित्य, नैमित्तिक और काम्य कर्म दूसरा प्रकार है, सकाम और निष्काम कर्म तीसरा प्रकार है। व्याकरणशास्त्रकी दृष्टिसे उत्पाय, विकार्य और आहार्य कर्म आदि अन्य अनेक प्रकार भी कर्म विभागके पाये जाते हैं। इनमें पहला प्रकार किसी अशतक दार्शनिक विभाग कहा जा सकता है। धार्मिक चरित्रमें भी यद्यपि उमका उपयोग हुआ है, फिर भी दार्शनिक भावना उसमें कुछ अधिक है। दूसरे और तीसरे विभागमें धार्मिक भावनाका प्राधान्य है, यद्यपि दर्शन-

शास्त्रने भी उनसे लाभ उठाया है। अन्तिम प्रकार केवल व्याकरण शास्त्रकी सम्मति है, हमारे लिए उसका किंचित् भी प्रयोजन नहीं है।

कर्मोंके सचित, प्रारब्ध और क्रियमाण प्रकार फल-भोगकी दृष्टिसे विशेष उपयोगी हैं। साधारणतः सचित और क्रियमाण दो ही कर्म-भेद मुख्य हैं, प्रारब्ध सचितका ही एक विशेष भेद है। क्रियमाण कर्म वह हैं जिनका अनुष्ठान हम वर्तमानमें कर रहे हैं। जो कार्य अतीत कालमें किये जा चुके हैं और जिनका फल-भोग हमें करन पड़ेगा, उनकी गणना सचित कर्मोंमें की जाती है। भोगवादके विचारमें जिस कर्म-समूहका भोग एक परिमित समयमें एक साथ किय जा सकता है, उतने कर्म-समूहके भोगके लिए एक जन्म धारण करना पड़ता है। योग-दर्शनके व्यास-भाष्यमें महर्षि व्यासने यह प्रश्न उठाया है कि कर्माशय एक-भक्ति है अथवा अनेक-भक्ति। अर्थात् एक कर्मसे एक जन्म होता है, या एक कर्मसे अनेक जन्म होते हैं, अथवा अनेक कर्मोंसे एक जन्म होता है। अपनी विवेचनामें सामाजिक व्यवस्थाकी रक्षाके निमित्त अन्तिम पक्ष अर्थात् कर्माशयकी एक-भक्तिकता ही सिद्धांत रूपसे उन्होंने स्थिर की है। पहले दो पक्षोंमेंसे किसीके भी स्वीकार करनेपर सामाजिक व्यवस्था स्थिर नहीं रह सकती। एक मनुष्य अपने जीवनमें अपरिमित, अपरिसंख्येय कर्म करता है। यदि उनमेंसे प्रत्येक कर्मके फल-भोगके लिए अलग अलग जन्म धारण करने पड़ें, तो मनुष्यके एक जन्मके कर्मोंका निपटारा ही अनन्त काल तक नहीं हो सकता, फिर वर्तमान जन्मके पुण्य या अपुण्य कर्मोंके भोगकी तो तारी आना ही कठिन है। इस लिए अत्यंत क्लेश-साय पुण्य-कर्मोंके अनुष्ठानमें मानव-प्रवृत्तिका न

होना स्वाभाविक बात है। इसका दूसरा रूप यह हुआ कि सामानिक सुख शांति और व्ययस्थाकी इतिश्री हो गई। यदि दूसरा पक्ष अर्थात् एक कर्मसे अनेक जर्मोंकी उत्पत्ति मान ली जाये, तब तो फल-भोगपर मनुष्यका अत्यन्त अविश्वास हो जायगा, जिसका आशयक और अनिर्गम्य परिणाम यह होगा कि बनी बनाई उस सारी व्ययस्थाकी जिसके लिए कर्मकाण्ड और भोगकादकी स्थापना की गई थी नृशसतापूर्ण हत्या हो जायगी। इस लिए निश्चय होकर कर्माशयकी एक-भक्तिताको स्थिर करना ही श्रेयस्कर ठहरता है। भाष्यकारके असली शब्दोंमें यह सारा प्रसंग इस प्रकार लिखा जा सकता है—

तत्रेदं विचार्यते, किमेकं कर्मकस्य जन्मन कारणम्, अथैकं कर्मानेकं जन्माक्षिपतीति । द्वितीया विचारणा, किमनेकं कर्मानेकं जन्मनिर्वर्तयति, अधाऽनेकं कर्मकं जन्मनिर्वर्तयतीति ।

न तावदेकं कर्मकस्य जन्मन कारणं, कस्माद्, अनादिकालप्रचितस्याऽऽत्तरयेयस्याऽऽशिष्टकर्मणः साम्प्रतिकस्य च फलत्रमानियमादना-श्वासो लोभस्य प्रसक्तं, स चानिष्ट इति । न चैकं कर्मानेकस्य जन्मन कारणं, कस्माद्, अनेकेषु कर्मस्वैकैरुमेव कर्मानेकस्य जन्मन कारणमित्यवशिष्टस्य विपाककालाभावः प्रसक्तं, सचाप्यनिष्ट इति । न चानेकं कर्मानेकस्य जन्मन कारणम्, कस्माद्, तदनेकं जन्म युगपन्न सम्भवतीति क्रमेण वाच्यम् । तथा च पूर्वदोषानुसंगः ।

तस्माज्जन्मप्रापणान्तरे कृतं पुण्यापुण्यकर्माशयप्रचयो विचित्रं प्रधानोपसर्जनभावेनावस्थितं प्रापणाभिब्यक्तं एव प्रवृत्तेन मिलित्वा मरणप्रसाध्यं समूर्च्छितं एकमेव जन्म करोति । तत्तु जन्म तैनेव कर्मणा लब्धायुष्कं भवति, तस्मिन्नायुषि तेनैव कर्मणा भोगः सम्पद्यते ।

अर्थात्, अब हम इस बातकी आलोचना करते हैं कि क्या एक कर्म एक जन्मका कारण है अथवा एक कर्मसे अनेक जन्म होते हैं ? दूसरा प्रश्न यह है कि क्या अनेक कर्मोंसे अनेक जन्म होते हैं अथवा अनेक कर्म मिलकर एक जन्म पैदा करते हैं ?

इनमेंसे पहला पक्ष अर्थात् एक कर्म एक जन्मका कारण होता है ठीक नहीं है, क्योंकि अनादिकाळसे संचित और वर्तमानकाळके अपरिसरयेय कर्माशयमें फलक्रम अव्यवस्थित होनेसे जनसाधारणको भोगवादपर अत्यन्त अनिश्वास हो जायगा, जो कि इष्ट नहीं कहा जा सकता। दूसरी ओर एक कर्मसे अनेक जन्मोंकी उत्पत्ति भी नहीं मानी जा सकती, क्योंकि उन अपरिसरयेय कर्मोंमेंसे एक एक कर्मसे ही जन्म अनेक जन्म होने लगे, तो अशुभ कर्मोंके फल-भोगका असर ही कम आ मकेगा। तीसरा पक्ष—अनेक कर्मोंसे अनेक जन्म होते हैं—भी ठीक नहीं, क्योंकि उन अनेक जन्मोंकी उत्पत्ति एक साथ तो हो नहीं सकती। इसलिए अनेक कर्मोंमें क्रमिक अनेक जन्मोंकी उत्पत्तिका सिद्धान्त स्थिर करना होगा। ऐसी अवस्थामें फिर भी पूर्वोक्त दोषोंमें त्रुटिकारा नहीं हो सकता।

इसलिए जन्मसे लेकर मरणपर्यन्त संचित किया हुआ, नाना प्रकारका पुण्यापुण्य-कर्माशय, गौण और प्रधानरूपसे विभक्त हुआ मृत्युसे अभिव्यक्त होकर, मिलकर एक जन्मको पैदा करता है। उस जन्मकी आयु और उस आयुका भाग सब उसी कर्माशयके अनुसार नियत होता है।

इस प्रकार संचित कर्मोंके जिस भागसे इस जन्मकी उत्पत्ति हुई है, अर्थात् उनमेंसे जिन कर्मोंका फल-भोग आरम्भ हो गया है,

उनको प्रारब्ध कर्म कहते हैं। इन प्रारब्ध कर्मोंके अतिरिक्त संचित कर्मोंका बहुत बड़ा भाग सुपुत्र अवस्थामें बैठा रहता है। इसको ही संचित कर्म शब्दसे कहा जाता है। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, दार्शनिक दृष्टिमें कर्मोंका सबसे उपयोगी विभाग यही है।

कर्मयोग और कर्म-सन्यास

कर्म-फिलॉसफीके बहुतसे अंश अभी ऐसे रह गये हैं जिनपर पौरुष एव पाश्चात्य दार्शनिक दृष्टिकोणसे प्रकाश डालनेका अवसर है, परन्तु उन सबपर आलोचना कर सकना इस समय हमारी शक्ति और पुस्तकके कलेजरके बाहरकी बात है। फिर भी इस परिच्छेदको समाप्त करते हुए ज्ञान और कर्म, या कर्मयोग और कर्म-सन्यासके सिद्धांतोंपर कुछ प्रकाश डालना आवश्यक प्रतीत होता है। नान और कर्मके सिद्धांत भारतीय विचारक्षेत्रमें गरमागरम आलोचनाके विषय रहे हैं। न केवल सैद्धांतिक आलोचनामें ही बल्कि भारत-वर्षके सामाजिक चरित्र निर्माणमें भी उन्होंने पर्याप्त भाग लिया है। इन दोनों विचारोंके मर्मर्षक दो भिन्न दर्शनोंके अनुयायी समझ जाते हैं। कर्मकाण्ट मीमांसाका पक्ष है और ज्ञानकाण्डके पोषणका भार वेदान्त-दर्शनने ले रखा है। अथ आस्तिक दर्शनोंकी भाँति मनुष्यके अन्तिम ध्येय मोक्षका अन्वेषण और उसकी प्राप्तिके पथ प्रदर्शनका यत्न इन दोनों दर्शनोंने भी किया है और उस पथप्रदर्शनके परिणाम रूपमें ही ज्ञान-मार्ग और कर्म-मार्गका जन्म हुआ है। साधारण रूपसे यह कहा जा सकता है कि मीमांसापद्धतिके अनुसार मानव-जीवनके ध्येयकी प्राप्ति एक मात्र यज्ञयागादि श्रौत कर्मोंके अनुष्ठानसे ही हो सकती है, तो वेदान्त विचारक एक मात्र ज्ञानको

उसका साधन मानते हैं। मीमांसा ज्ञानकी ओरसे बिल्कुल उदासी है और वेदात्त कर्मकाण्डको मोक्ष-प्राप्तिका प्रतिबन्धक समझता है। भारत-उर्षके माध्यमिक युगमें इन दोनों विचारोंमें घोर स्पर्ष हो रहा है। इतिहास इस बातका साक्षी है कि इन दोनों विचारोंके कारण तात्कालिक भारतकी सामाजिक अवस्थाको कितनी भयानक क्षति उठानी पड़ी है। एक ओर मीमांसाके कर्मकाण्डने धर्मके नाम पर और वेदोंकी आडमें पाशान-प्रवृत्तिका प्रचार किया, तो दूसरी ओर वेदान्तके जगन्निध्याववादाने भारत-उर्षके शारीरिक और सामाजिक सामर्थ्यका दिवाटा निकाल दिया। वह युग जिसे कि इतिहासकार शब्दोंमें याज्ञिक काल कहा जा सकता है, भारतीय इतिहासमें शायद सबसे अधिक गदला-गर्हिततम-अध्याय है। अगर उन युगके विचारोंके अनुसार किसी आदर्श नगरकी कल्पना हम करें, तो उस कल्पना मात्रसे हमारा सिर चक्कर खाने लगता है। सक्षेपमें यह कहा जा सकता है कि उस समयका आदर्श नगर हमारे आजके गन्देसे गंदे बूचड़खानेसे भी अधिक गन्दा है। बूचड़खानेमें मांस कटता है, उसके ढेरके ढेर रखे रहते हैं, परन्तु बहुत सफाईके साथ यदि मनुष्य उसे देख न सके, तो उसके पाससे बिना किसी छेद और ग्लानिके कमसे कम निश्चिन्त भावसे वह निकल जा सकता है। परन्तु इस आदर्श नगरमें तो बिना नाक दबाये इधरसे उधर निकल सकना भी संभवा असम्भन है। जगह जगहपर यज्ञकुण्डोंसे पवित्र सुगन्धके स्थानपर होमे गये अधजले मांसकी चिरीझर आ रही होगी। किसी गृहस्थके घर यदि अतिथि आ गया, तो किसी बेचारी निरपराध बड़ियाकी जानपर आ बनी। उसके टुकड़े टुकड़े करके बटलेईमें पकाये जा रहे होंगे और न जाने कैसी असह्य दुर्गन्धिसं

नगरका वायुमण्डल दूषित हो रहा होगा। इनपर आश्चर्य यह कि यह सारा अत्याचार और अनाचार भारतीय धर्मके सर्वत्र भगवान् वेदका सहारा लेकर किया जाना था। इसका आवश्यक परिणाम इसके सिवाय क्या हो सकता था कि प्रत्येक विचारशील व्यक्ति ऐसी बेतुकी बातोंका विधान करनेवाले वेदोंको दूरसे नमस्कार कर ले ? हम देखते हैं कि वस्तुतः हुआ भी ऐसा ही है। महात्मा बुद्ध पके आस्तिक कुलमें उत्पन्न हुए थे, परन्तु उन धर्माचार्योंके इस प्रकारके घृणित, हिंसामय और अनाचारमय अनुग्रहोंने ही उनके हृदयमें यह ज्ञाति मचा दी, जिसने कुमार सिद्धार्थको महात्मा बुद्धके रूपमें परिवर्तित कर दिया। एक ओर मीमांसाके कर्मकाण्डने चरमसीमापर पहुँचकर गीताके—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

के अनुसार महात्मा बुद्धको जन्म दिया, तो दूसरी ओर जैसे कि हम चार्मक दर्शनके प्रकरणमें ठिख चुके हैं वेदान्तके विचारोंने अपनी चरम सीमापर पहुँचकर महामा चार्मकको पैदा किया। इन दोनों युग-विग्रहोंके जन्मसे पहलेकी स्थिति भारतीय हित-कामनाकी दृष्टिसे अभीष्ट नहीं कही जा सकती।

दार्शनिक विचारोंके इस संघर्षने भारतीय मनोवृत्तिमें कर्मयोग और कर्म-संन्यासकी विपरीत भावनाओंको विकसित किया। कर्म-संन्यास उन्नतिका नहीं पतनका कारण है, जीवनका नहीं निर्जीवताका विह्व है। फिर कर्म-संन्यास सम्भव भी तो नहीं है। कर्म-संन्यासके विचारोंकी बहुत आलोचना की गई है। गीतामें योगिराज कृष्णने अनेक स्थलोंपर उसकी कमचोरियाँ दिखाकर उसको हेय प्रतिपादित किया है।

जीवन्माकी जिस कर्तृत्व-शक्तिका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं, उसका सूक्ष्मतर विश्लेषण यदि करें, तो परिणाम रूपमें तीन प्रकार क्रियाशक्तिकी उपलब्धि होगी, चिन्तन Thinking, इच्छा Willing और चेष्टा Doing । इसीको सूत्रकारके शब्दोंमें ज्ञानशक्ति, इच्छा-शक्ति और प्रयत्नशक्तिके नामसे कह सकते हैं । मनुष्यके भीतर इन तीनोंमेंसे कोई न कोई क्रिया प्रतिक्षण व्यक्त रूपमें होती रहती है । इन तीनों क्रियाओंकी अभिव्यक्तिके क्षेत्र भिन्न हैं । हमारी स्थूल चेष्टाओंकी अभिव्यक्ति इस अन्नमय कोष या स्थूल ग्रेह Physical body में होती है । ज्ञानशक्तिके प्रकाशका क्षेत्र मनोमय कोष Mental body है और इच्छाशक्तिकी अभिव्यक्ति प्राणमय कोष Astral body में होती है । साधारण तौरसे जिस समय हमारा स्थूल शरीर निश्चेष्ट होना है, उस समय भी मनोमय और प्राणमय कोषोंमें स्पन्दन जारी रहता है । अर्थात् मानव-जीवनका कोई भी क्षण ऐसा नहीं जिसमें उसे सर्वथा निष्क्रिय समझा जा सके । इसी लिए भगवान् ने गीतामें कहा है—

नहि षश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठन्व्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यनश कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणै ॥ —३।५

अर्थात् ससारमें कोई व्यक्ति क्षण भरके लिए भी निष्क्रिय नहीं हो सकता । प्राकृतिक गुण दृढात् उसे किसी न किसी कार्यमें व्यस्त रखते हैं । आगे अठारहवें अध्यायमें चल कर फिर इसी बातको दोहराया है—

नहि देहभृता शक्य त्यक्तु कर्माण्यशेषत ।

क्योंकि—

शरीरयात्राऽपि च ते न प्रसिद्ध्येत् क्षकर्मण ।

यदि मनुष्य सर्वथा निष्क्रिय हो जाय, तो उसकी शरीरयात्राका निर्वाह भी है । इस लिए दृढताके साथ यह कहा जा

सकता है कि कर्म-संन्यास दुष्कर ही नहीं सरंथा असम्भय है । जीवनमें नहीं बल्कि मृत्युके बाद ही उसकी मिद्धि हो सकती है । जो लोग बाह्य चेष्टाओंका विरोध दिखाकर विषयोंका मानसिक चिन्तन करते हैं वे ढोंगी होते हैं । गीताने ऐसे लोगोंके लिए ही तो लिखा है कि—

कर्मोन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचार स उच्यते ॥

—गीता ३।६

हों, कर्म संन्यास या कर्म निवृत्तिका एक मार्ग भारतीय विचारकोंने बताया है और वह कर्म-परित्याग नहीं बल्कि फल-परित्याग है । यदि कर्त्ता अपने हृदयसे कर्मफलकी वासनाको निकाल, नितान्त निष्काम भावसे कर्म करे, तो वह सक्रिय पुरुष भी वस्तुतः निष्क्रिय कहा जायगा । उसके इस प्रकारके कर्मका चाहे कुछ भी परिणाम हो, उससे कर्त्ताको सुख या दुःख न होगा । सुख और दुःख कोई वास्तविक वस्तु नहीं है, वह हमारी मानसिक कल्पनाका परिणाम है । एक गरीब आदमी जिस परिस्थितिको सुखमय पाता है उही परिस्थिति दूसरे सम्पन्न पुरुषको नरकतुल्य प्रतीत होती है । परिस्थिति-साम्यमें भी यह अनुभूति-वैषम्य मनोवृत्तिकी भिन्नतासे उत्पन्न हुआ है । साधारणतः इच्छाके विघातका नाम दुःख और इच्छाकी पूर्तिकी नाम सुख कहा जा सकता है । परन्तु जिसके हृदयमें फलके प्रति किसी प्रकारकी कामना ही नहीं है, उसके लिए सुख या दुःखकी सत्ता भी कहाँसे होगी ! इसी लिए सामारिक पुरुषोंके सामने कर्त्तव्यका आदर्श प्रस्तुत करनेके निमित्त सारे श्रेष्ठ और उपयुक्त कर्मोंका अनुष्ठान करते हुए भी अपने हृदयमें निष्काम भावना बनाये रखना, यही सच्ची कर्मनिवृत्ति है, इसीमें

व्यक्ति और ममाटिका कल्याण है। गीतामें कर्म-संन्यासका यही स्वस्वरूप प्रतिपादित किया है—

यस्य सर्वे समारम्भा कामसकल्पवजिता ।
 ज्ञानाभिबन्धकर्मण तमाट्ट पण्डित बुधा ॥
 त्यक्त्वा कर्मफलासग नित्यतृप्तो निराभय ।
 कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित् करोति स ॥

गीता ४।१९-२०

जिसके सार कार्य फल कामनामें विहीन होते हैं, वह अपनी ज्ञानात्मिक द्वारा कर्मोंके प्रभावको भस्म कर डालता है। उमीको विद्वान् लोग 'पण्डित' कहते हैं।

सदा सन्तुष्ट और निष्काम पुरुष फल-वामनाका परित्याग कर कर्म करते हुए भी कुठ नहीं करता।

परन्तु कोरा कर्म-परित्याग उस माधकके लिए तो हानिकर होता ही है, परन्तु उससे भी बढ़कर देश और जातिके लिए घातक सिद्ध होता है। ससारके साधारण पुरुष, महात्माओंके चरित्रको आदर्श मानते हैं और उसका अनुकरण करनेका यत्न करते हैं। यदि वह महापुरुष इस घातक मार्गका अमलम्बन करते हैं, तो उनके भक्त तो न जाने कहीं जा पहुँचेंगे। भारतके पिछले इतिहासमें हम इसके घातक परिणामका अनुभव भली भाँति कर चुके हैं। इसके अतिरिक्त कृष्णने गीतामें लिखा है—

न मे पार्थास्ति कर्तव्य त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।
 नानवाप्तमवाप्तव्य वर्ते एष च कर्मणि ॥
 यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।
 मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्या पार्थ सर्वशः ॥

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
सफरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमां प्रजा ॥

—गीता ३।२२, २३, २४

हे पार्थ (देखो कि) त्रिभुवनमें न तो मेरा कुछ भी कर्तव्य (शेष) रहा है और न कोई अप्राम वस्तु प्राप्त करनेकी रह गई है, फिर भी मैं कर्म करता ही हूँ । क्योंकि यदि मैं आलस्य त्याग-कर कर्मोंमें न वर्तूंगा, तो हे पार्थ, सासारिक मनुष्य सब प्रकार मेरा ही अनुकरण करेंगे । जो मैं कर्म मार्गसे विरत हो जाऊँ, तो मेरा अनुकरण करनेवाले सब लोग नष्ट हो जायें ।

एक बात और है । आव्यामिक युगमें लोगोका विचार था कि ज्ञान और कर्म दो ऐसी विरुद्ध वस्तुएँ हैं, जिनका सहचार सम्भव ही नहीं । इसी भ्रान्त धारणाके कारण ज्ञान-काण्डियोंने कर्मकी और कर्म-काण्डियोंने ज्ञानकी अन्यत उपेक्षा की । परन्तु वस्तुतः बात ऐसी नहीं है । ज्ञान और कर्म दोनों साथ रह सकते हैं और उनके साथ रहनेमें ही ससारका कल्याण है । भगवान् वेदने कहा है—

अन्ध तम प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।

ततो भूय इव ते तमो य उ विद्याया रता ।

—यजु०, अ० ४०

जो लोग केवल अविद्या-केवल कर्मकाण्ड-में रत हैं, वह अज्ञानी हैं, परन्तु जो लोग कर्म-काण्डकी उपेक्षा करके ज्ञान-काण्डमें सलग्न हैं और अपनेको विद्वान् समझते हैं वह उनसे भी अधिक अज्ञानी हैं । ज्ञान और कर्मका पूर्ण सामजस्य ही मानव-समाजकी उन्नतिका मूल है—

विद्यां चाविद्या च यस्तद्वेदोभय स ह ।

अविद्याया मृत्युं तीर्त्वा विद्यायाऽमृतमश्नुते ॥

दारहवाँ परिच्छेद

पुनर्जन्म

पुनर्जन्मकी दार्शनिक युक्ति

गत परिच्छेदमें हम देख चुके हैं कि विश्व-वैषम्यके उपपादनके लिए कर्मवाद, भोगवाद और उनके साथ ही पुनर्जन्म सिद्धान्तकी आवश्यकता है। बाइबिल और कुरानने कर्मवादको स्वीकार करते हुए भी पुनर्जन्म सिद्धान्तकी सार्थता अग्रहेलना की, इसीलिए उनका विश्व-वैषम्यका उपपादन भी उपहामयोग्य हुआ है। कर्मवाद, नित्याम-वाद और पुनर्जन्मके सिद्धान्त परस्पर सापेक्ष हैं। उनमेंसे किसीकी भी स्थिति अपने मङ्गयोगियोंसे पृथक् होकर उतने सुन्दर और आकर्षक रूपमें नहीं रह सकती। इमी लिए हम देखते हैं कि भारतीय सिद्धान्तमें अत्यन्त अधिक बहुमतसे इन तीनों सिद्धान्तोंका समर्थन किया गया है। भारतके बाहर भी अनेक धर्मोंमें इस प्रकारके विचारोंको स्थान मिला है। जिन भारतीय दार्शनिकोंने नित्य आत्माकी सत्ता स्वीकार की है, उन्होंने पुनर्जन्मके विषयमें विशेष आलोचना करनेकी भी आवश्यकता नहीं समझी। क्योंकि पुनर्जन्म नित्यात्मवादका स्वतः सिद्ध परिणाम है। मृत्युके बाद जीवात्माको सदाके लिए स्वर्ग या नरकमें डाल देना उस आत्माके साथ और अपनी बुद्धिके साथ भी अन्याय करना है। उससे न नित्य आत्मा माननेका प्रयोजन सिद्ध होता है, न कर्मवादका और न विश्व-वैषम्यका उपपादन ही होता है।

न्याय दर्शनने प्रेयभाव या पुनर्जन्मकी सिद्धिमें केवल एक सूत्र लिखा है—

आत्मा नित्यत्वे प्रेत्यभावासिद्धि ।

—४-१-१०

सूत्रका आशय यह है कि नित्य आत्माको मान लेनेके बाद प्रेत्य-भावा या पुनर्जन्म तो एक स्वतः सिद्ध बात है, उसके सिद्ध करनेके लिए विशेष युक्ति-प्रयुक्तियोंकी आवश्यकता नहीं। हाँ, आत्म-नित्यत्वके साधनमें कई सूत्र इस प्रकारके पाये जाते हैं, जिनसे पुनर्जन्मके विषय-पर कुछ प्रकाश पड़ता है। उनमेंसे तीन सूत्र मुख्य कहे जा सकते हैं—

पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुश्नघात् जातस्य हर्षमयशोकसम्प्रतिपत्ते ।

प्रेत्याभ्यासकृतात् स्तन्याभिछापात् ।

धीतरागजन्मादर्शनात् ।

—सू० १९, २१, २५ ।

सूत्र अलग अलग हैं, उनके भीतरकी युक्तियाँ भी भिन्न भिन्न प्रतीत होती हैं, परन्तु यदि मूक्ष्म दृष्टिसे देखा जाय तो वह सब युक्तियाँ एक ही श्रेणीकी हैं। नवजात शिशुकी अनेक चेष्टाएँ ऐसी होती हैं, जिनको सुसंगत बतानेके लिए पूर्व सस्कारोंका प्रयोजन है। उदाहरणके लिए, बालक किसी वस्तुको देखकर प्रसन्न होता है, किसीको देखकर उसे दुःख होता है और किन्हीं वस्तुओंसे उसके हृदयमें मयका मन्चर होता है। हर्ष, शोक और मयका सम्बन्ध किसी पूर्वानुभूतिके साथ विशेष रूपसे रहता है। अर्थात् जिस वस्तुके सम्पर्कसे तुम कभी सुखका अनुभव कर चुके

हो, उमको देखकर हर्ष होता है । जिसके कारण कभी कभी दुःख उठाना पडा है, उमै देखकर भय उपन होता है । इसी प्रकार शोककी उपति भी पूर्वानुभवकी अपेक्षा रगती है । नवजात बालककी हर्ष, शोक और भयप्रदर्शक चेष्टाओंमें भी इसी प्रकारकी पूर्वानुभूतिकी आवश्यकता है । नवजात शिशुकी यह पूर्वानुभूति उसके पूर्वजमके सस्कारोंके अतिरिक्त और क्या हो सकती है ? फलतः विवश होकर उमके पूर्व जमकी कल्पनापर विश्वास करना पडता है । यही पहले सूत्रका आशय है । (जातम्य) नवजात शिशुको (पूर्वाम्यस्त-सृत्यनुबधात्) पूर्वजमकी अनुभूतियोंकी स्मृतिसे (हर्षशोकभय-सम्प्रतिपत्ते) हर्ष शोक और भयकी प्रतीति होनेमे जमान्तरकी कल्पना करना आवश्यक होता है ।

ऊपरके सूत्रमें हर्ष, शोक और भयके जिन पूर्व-मस्कारोंकी चर्चा की गई है, उनको यदि और मोटे एव स्पष्ट रूपमें समझना है तो नवजात शिशुकी स्तन पानकी चेष्टाको उदाहरणके लिए लिया जा सकता है । यह चेष्टा भी पूर्व जमके अभ्यासके ऊपर ही निर्भर है । (प्रेत्य) मृत्युके बाद पुनर्जन्म होनेपर नवजात शिशुमें (अभ्यास-कृतात्) पूर्वजममें किन्हे हुए अभ्यासके कारण (स्तन्याभिलाषात्) मातृ-स्तनसे दुग्ध-पानकी इच्छा होती है । यह भी जमान्तरका सम-र्पक एक प्रबल प्रमाण है । दूसरे सूत्रका यही आशय है ।

तीसरे सूत्रकी युक्ति भी उमी श्रेणीकी है जिसका कि उठेख पिछले दो सूत्रोंमें किया जा चुका है । फिर भी उसे अधिक स्पष्ट रूपमें समझनेके लिए उसके वात्स्यायन-भाष्यका उद्धृत करना उपयुक्त होगा । भाष्यकारने लिखा है—

सरागो जायत इत्यर्थादापद्यते । अय जायमानो रागानुपद्धो जायते । रागस्य पूर्णानुभूतविषयानुचिन्तनं योनि । पूर्णानुभवश्च विषयाणामन्यास्मिन् जन्मनि शरीरमन्तरेण नोपपद्यते । सोऽयमात्मा पूर्वशरीरानुभूतान् विषयाननुस्मरन् तेषु तेषु रज्यते ।

वीतरागका जन्म नहीं होता, यह सूत्रका शब्दार्थ है । इससे यह भाव निकलता है कि सराग पुरुषका जन्म होता है । इस रागका कारण पूर्णानुभूत विषयकी स्मृति ही है । यह पूर्वानुभव जन्मान्तरमें शरीरकी कल्पनाके बिना बन ही नहीं सकता । इसमें मिद्व होना है कि जीवात्मा पूर्व शरीरद्वारा जिन विषयोंका अनुभव कर चुका है, जन्मान्तरमें उन्हींके स्मरणसे उनमें अनुरक्त होता है ।

यह और इसी प्रकारकी कुछ अय दार्शनिक युक्तियाँ पुनर्जन्मके पोषणमें दी जा सकती हैं । यह एक श्रेणी है । इसी सम्बन्धमें दूसरी श्रेणीकी युक्तियाँ यह हैं जिनका आधार निम्न-वैषम्य है । हम उनके आशयको पहले ही ठिक चुके हैं । कर्मवाद और पुनर्जन्मके माने बिना निम्न-वैषम्यका उपपादन ही नहीं सकता । वेदान्त सूत्रोंके शाङ्कर-भाष्यमें—

वैषम्यनैर्घृण्येन सापेक्षत्वात्तयाहि दर्शयति ।

—वे० अ० २, सू० ३४


मूत्रपर इस सम्बन्धमें बहुत कुछ लिखा गया है, परन्तु हम उस सबको यहाँ उद्धृत कर विषयको जटिल बनानेका यत्न न करेंगे । फिर भी इतना अवश्य है कि पुनर्जन्मके पोषणमें जो युक्तियाँ प्रस्तुत की जाती हैं, वह मान्य हैं और भारतके बड़े बड़े दार्शनिक मास्तिष्कोंने उनके आगे सिर झुकाया है ।

जन्मान्तर-स्मृति

पुनर्जन्म सिद्धान्तके विरोधियोंकी ओरसे इस सम्बन्धमे सबसे बडा आक्षेप यह किया जाता है कि यदि वस्तुतः जीवात्मा या पुनर्जन्म होता है, तो हमे अपने पूर्व जन्मका स्मरण क्यों नहीं होता ? जैसे रातको सोने बाद प्रात उठनेपर कलका सारा वृत्तांत याद आ जाता है, उसी प्रकार मृत्युरूप रात होनेके बाद हमें पूर्व जन्मकी बातें क्यों याद नहीं रहतीं ? यह प्रश्न ऐसा है, जो कभी कभी पुनर्जन्मपर विश्वास रखनेवाले लोगोंके चित्तको भी अस्थिर कर देता है । परन्तु वस्तुतः यह प्रश्न हमारे घोखा देनेके लिए एक कल्पना मात्र है । इसमे साराश कुठ विशेष नहीं है । इसे समझनेके लिए हमे स्मरण-प्रक्रियाका थोडा मनन करना होगा । साधारणतः सभी दर्शनकारोंने सूक्ष्म सस्कारोंको स्मृतिका जनक माना है । यह सस्कार हमारी अनुभूतियोंके सूक्ष्म रूप हैं, जो अनुभूतिके नाश हो जानेके बाद बने रहते हैं । इनमें अनुभूतिकी सी व्यक्तता न रहनेपर भी उसकी अव्यक्त स्थिति बनी रहती है । अक्सर पडने और उद्बोधक सामग्रीके उपस्थित होनेपर इन्हीं सस्कारोंसे स्मृतिकी उत्पत्ति हो जाती है । स्मृतिका वैशद्य और अस्फुटता बहुधा सस्कारोंकी प्रबलता और क्षीणतापर निर्भर रहती है । सस्कार जितने ही प्रबल होते हैं स्मृति उतनी ही अधिक विशद होती है । इसके विपरीत जहाँ सस्कार जितने ही अधिक दुर्बल होते हैं, वहाँ स्मृति भी उतनी अधिक क्षीण होती है । जिस अनुभूतिके समय हृदयपर विशेष प्रभाव पडता है, उसके सस्कार भी प्रबल बनते हैं और उनकी स्मृति भी बहुत दिन तक बनी रहती है । परन्तु नैयिक साधारण अनुभूतियाँ ऐसी होती हैं जिनका

हमारे हृदयपर कोई भी प्रभाव नहीं पड़ता । उनके सम्कार बनते तो आस्य हैं, परन्तु वह इतने क्षीण होते हैं कि दो चार पिनके भीतर ही उनमें स्मृति-जननके सामर्थ्यका अभाव मा हो जाता है । प्रबल सस्कारोंमें भी स्मृति-जननका सामर्थ्य मदा बना रहता है, यह कह सरुना कठिन है । जीवनके अन्त तक आते आते ग्रान्यासस्था, किशो-रासस्था या प्रौढावस्थाके कितने सम्कार ऐसे रह जाते हैं जिनमें स्मृति पैदा होती है ?—थोड़े—बहुत थोड़े । पृद्वागम्यामें मनुष्यको अपने प्रारम्भिक जीवनकी दो चार घटनाएँ ही याद रह जाती हैं । अपने जीवनके उन्हीं प्रारम्भिक दिनोंमें हमने स्कूठ-कान्तिजों और पाठ-शाळाओंमें जिन विषयोंको घोट्टा है—प्रबल प्रयत्न कर जिनके सम्कारोंको स्थायी रूप देनेका यत्न किया है, उनमेंसे दो एकको उोड कर जिनका परबती जीवनमें काम पड़ता रहा है और सत्र तो प्रायः ऐसे भूल जाते हैं कि प्रयत्न करने पर भी उनकी स्मृति नहीं होती । फलतः इस जीवनमें ही हमें ताजी घटनाओंको उोड कर बहुत कमकी स्मृति रह जाती है, तब जन्मात्तरमें उनकी स्मृति हो सकेगी, यह आशा टुराशामात्र है । फिर मृत्युके बादमें दूसरा जन्म होने पर्यन्त कितने दिन तक किम परिस्थितिमें जीनामा रहता है, यह कह सकना भी कठिन है । गर्भमें आनेके पहले और पीठे भी जिन परिस्थितियोंमें वह रहता है, वे रिगत सम्कारोंको क्षीणतर ही बनाती होंगी । इस लिये जन्मात्तरमें उनसे स्मृतिकी उपत्ति न होना ही स्वामात्रिक है । हाँ, जीवनरक्षाविषयक उसके सस्कार स्वतः भी प्रबल होते हैं और गर्भावस्था एव उसमें पहले भी मम्म-न्त उन्हें उत्तेजन मिलना रहता है, इसी लिए नवजात शिशु साव-

धान होनेके साथ ही माताके स्तन-पानमें प्रवृत्त हो जाता है। यह उसके पूर्वजमके प्रबलतम सस्कारोंका प्रभाव है। कभी कभी अपना रूपमें किसी बालककी अन्य प्रकारकी पूर्वजमकी स्मृतियोंके समाचार भी पढ़नेमें आये हैं। उन्हें हम असम्भव तो नहीं समझते, फिर भी उन्हें साधारण नियम न कह कर अपवाद कहना ही ठीक होगा। परन्तु यह भी सस्कारोंकी प्रबलतासे ही पैदा होते हैं।

एक ओर बात है। हम पहले कह चुके हैं कि सस्कार अनुभू-
नियोंके सूक्ष्म रूप हैं। उनमें अनुभूतियोंकी सी स्थूलता नहीं होती,
फिर भी उनकी अव्यक्त स्थिति अमश्य रहती है। एक मोटे उदाहर-
णमें इसकी स्थिति कुछ साफ हो सकेगी। एक मनुष्यके पास ६४
पैसे हैं। इन पैसेकी बजाय वह एक रुपया रख लेता है। इस रुपयेमें
६४ पैसेकी स्थूलता नहीं है, परन्तु फिर भी हम यह नहीं कह
सकते कि वह ६४ पैसे नहीं है। आवश्यकता होनेपर यही रुपया
६४ पैसेका काम दे सकेगा। इसी प्रकारके १० रुपयोंका सूक्ष्म
रूप (१०) का एक नोट और इसी प्रकारके १० नोटोंका सूक्ष्म रूप
(१००) का एक नोट है। इस (१००) के नोटमें भी वह ६४ पैसे
उपस्थित हैं परन्तु अत्यन्त सूक्ष्म रूपमें। इस स्थितिमें ६४ पैसे
इतने सूक्ष्म रूपमें पहुँच गये हैं कि साधारण स्थितिमें उनका कोई उप-
योग ही नहीं हो सकता। उदाहरणके लिए (१००) का नोट लेकर
हम एक कुँजडेके यहाँमें एक पैसेका कद्दू मोल लेना चाहे, तो यह
नोट हमें काम नहीं देगा। यद्यपि यह ठीक है कि उसमें इस प्रका-
रक ६४×१०० पैसे मौजूद हैं, परन्तु हमारे लिए तो वह सब निरर्थक
हैं।  इतने सूक्ष्म रूपमें हैं कि कुँजडे जैसी उद्दो-

धक सामग्री पाकर उनपर कोई प्रभाव नहीं होता । हों
 यदि थोड़ासा प्रयत्नकर किसी सर्पिके यहाँ उस नोटको भुना
 कर रुपयों और पैसोंके रूपमें कुछ स्थूल बना लें, तो कुंजडेके यहाँ
 भी उनका उपयोग हो सकता है । ठीक यही स्थिति सस्कारोंकी है
 हम कह चुके हैं कि जीवनके अंत तक पहुँचते पहुँचते बान्यास्थ
 और किशोरास्थाके सस्कार अत्यन्त सूक्ष्म हो जाते हैं, यत्न करनेपर
 भी उनसे स्मृतिरूप फलकी उत्पत्ति नहीं होती । यह वही स्थिति है
 जो कि १००) के नोटके रूपमें पैसेकी । परंतु जिस प्रकार थोड़ासा
 यत्नकर उस नोटको रूपयों पैसोंका रूप दिया जा सकता है, उसी
 प्रकार उन सूक्ष्म सस्कारोंको भी उद्बुद्ध किया जा सकता है, परंतु
 उसके लिए थोड़ेसे प्रयत्नकी आवश्यकता है । योगमार्गका अग्रलम्बन
 करनेवाले योगी इस बातमें सिद्ध हो जाते हैं । जिस प्रकार १००)
 के नोटको स्थूल रूप देकर साधारण स्थितिमें उसके एक एक पैसेका
 उपयोग किया जा सकता है, उसी प्रकार योगसाधनद्वारा सस्कारोंको
 उद्बुद्ध करके इस जन्म और पूर्व जन्मकी साधारणतम घटनाओंका पुनः
 प्रत्यक्ष या स्मरण किया जा सकता है । परन्तु यह स्थिति—यह
 शक्ति—सर्व साधारणको नहीं, योगियोंको ही प्राप्त होती है । इसी
 लिए योगिराज कृष्णने अर्जुनसे कहा है—

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।

तान्यद् वेद सर्वाणि न त्व वेत्थ परन्तप ॥

—गीता अ० ४, श्लो० ५

हे अर्जुन, हमारे और तुम्हारे और अनेक जन्म हो चुके हैं ।
 (यह भेद है कि) मैं उन सबको जानता हूँ, परंतु तुम उन्हें
 नहीं जानते ।

ऊपरकी पक्तियोंसे हम इस परिणामपर पहुँचते हैं कि साधारणतः जब हमें इस जीवनकी बहुतसी घटनाओंका स्मरण इस जन्ममें ही नहीं होता, तो जमान्तरमें उनका स्मरण न होना ही सर्वथा स्वाभाविक है। इस स्मृतिके न होनेका कारण सस्कारोंकी क्षीणता या अत्यन्त सूक्ष्मता होती है। जीवन जैसे सस्कारोंके समान जो सस्कार अत्यन्त प्रबल होते हैं, वह जन्मान्तरमें भी अपना प्रभाव दिखाते हैं और उन्हेंकि कारण पूर्वाम्यस्त स्तन-पानकी ओर नवजात शिशुकी प्रवृत्ति होती है। योगी लोग सूक्ष्म सस्कारोंको अभ्यासद्वारा उद्बुद्ध कर सकते हैं और उसके द्वारा जमान्तरकी घटनाओंका अनुभव कर सकते हैं। फलतः पुनर्जन्म-सिद्धान्तके निरोपियोंकी ओरसे उठाये हुए जमान्तरकी स्मृति न होनेवाले आक्षेपोंमें कुछ सार नहीं है, उससे पुनर्जन्मके सिद्धान्तको किसी प्रकारकी क्षति नहीं पहुँचती। पुनर्जन्म सिद्धान्त एक योक्तिक सिद्धान्त है और दार्शनिक तथ्य है।

एक पाश्चात्य कल्पना

पाश्चात्य निदानोंकी अन्वेषणशैली वैसे ही कुछ विचित्र सी होती है और भारतवर्षके सम्बन्धमें उस विचित्रतामें बहुत कुछ विशेषता आ जाती है। न जाने कहाँ कहाँकी और किस किस प्रकारकी सारहीन अमगत कल्पनाएँ वह नवीन परिशोधके रूपमें गौरवके साथ प्रकाशित करते हैं। भारतीय साहित्यके सम्बन्धकी उनकी इस प्रकारकी परिशोधोंमें अधिकशः उनके मस्तिष्ककी उपज और कोरी कल्पना मात्र होती है। पुनर्जन्मके प्रकृत सिद्धान्तके सम्बन्धमें भी किसी समय एक फ्रांसीसी निदानने इसी प्रकारकी एक नवीन परिशोध की थी। परिशोधक महोदयका नाम शायद वोल्टेयर (Voltaire)

था। उनका कहना था कि जलवायुकी दृष्टिसे भारतवर्ष उष्ण देश है। ऐसे देशमें मास भक्षण स्वास्थ्यके लिए हानिकर होता है। इस लिए भारतवर्षमें मास-निषेधका सिद्धान्त प्रारम्भिक रूपमें वैद्यक शास्त्रका सिद्धांत था। पीछे वह एक धार्मिक सिद्धान्त समझा जाने लगा। धर्मशास्त्रमें इस सिद्धान्तके प्रवेशका परिणाम यह निकला कि मास भक्षणके साथ ही उसकी प्राप्तिका साधन—पशुबध—भी अधर्म और निषिद्ध समझा जाने लगा। मनुष्य और पशु दोनों ही अव्यय ठहराये गये। इस प्रकार उनके बीच एक प्रकारकी समानता उत्पन्न हुई जिसन इस धारणाको जन्म दिया कि मनुष्यका आत्मा पशुमें और पशुओंका आत्मा मनुष्योंमें आ जा सकता है। इसी धारणाके आधारपर भारतवर्षमें पुनर्जन्म सिद्धान्तकी स्थापना हुई।

वान्टेयरकी यह 'परिशोध' जिम समय उसके मस्तिष्कमें निकली होगी, उस समय उसका स्वागत भी 'नवीन परिशोध' के रूपमें ही हुआ होगा, इसमें सन्देह नहीं, परन्तु आज पश्चिममें भी उसका आदर नहीं है और हम तो उसे किसी भी अवस्थामें नवीन परिशोध कहनको तैयार न होते। हमारी दृष्टिमें तो वह एक सर्वथा निराधार, सारहीन कल्पना है। पुनर्जन्मका सिद्धान्त तो एक दार्शनिक सिद्धान्त है। विश्व-वेपथ्वके उपपादनके लिए उसकी आवश्यकता है। नित्यात्मवाद, कर्मवाद और पुनर्जन्म परस्पर सापेक्ष सिद्धान्त हैं। एकके बिना दूसरेका सौन्दर्य क्षीण हो जाता है। वह दोनों ही सुदूर अतीतसे इसी प्रकार चले जा रहे हैं। पुनर्जन्मका सम्बन्ध मास-भक्षणसे नहीं है, वह तो नित्यात्मवाद और कर्मवादका अनिवार्य परिणाम है।

पुनर्जन्मकी उपयोगिता

पुनर्जन्म-सिद्धान्त भी अपने सहयोगी नित्यात्मवाद और कर्म-वादकी भाँति केवल दार्शनिक क्षेत्रमें ही सीमित नहीं रहा है, बल्कि समाजकी रचना और व्यक्तियोंके चरित्रपर उसका यथेष्ट प्रभाव पड़ा है। उसने सामाजिक मनोवृत्तिको आशावादी बनाया है और वैयक्तिक चरित्रको ऊँचा—बहुत ऊँचा—उठाया है। भारतीयोंकी धर्मभीरुता उनके पुनर्जन्म-सिद्धातका परिणाम है, उनकी वीरतापर इसीकी छाप है। इस सिद्धातने उनके हृदयसे प्राणोंका मोह, बन्धुजनोकी भ्रमता और सासारिक वैभवाकी आस्थाको निन्दित उखाड़ा है। आवश्यकत पडनेपर वह सासारिक वैभवाको छान्न सकते हैं। प्रियसे प्रिय बन्धुजनोको अपरिक्लित भावसे त्याग सकते हैं और उस सबसे बढकर अपने प्राणोको अत्यन्त निर्भय अत्यन्त तुच्छ वस्तुकी भाँति त्याग सकते हैं। मृत्यु उनको ही है जैसे हम अपने किसी फटे कपडेको उतारकर फेंक देते हैं। इसी लिए उनका आत्मा किसी भी समय काममें कपटे-शरीर-को उतारकर फेंक देनेमें सकोत्र कृष्णने गीतामें कहा है—

वाससि जीर्णानि यथा विहाय नवानि
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि

जिस प्रकार कोई मनुष्य पुराने कपडे उतारकर नये कपडे पहना करता है, उसी प्रकार देही अर्थात् आत्मा को त्यागकर दूसरे नये शरीर

इस भावनाका मनुष्यके चरित्र-निर्माणपर बहुत ऊँचा प्रभाव पड़ता है। भारतवर्षका अध्यात्मवाद, भारतवर्षका कर्मवाद और भारतवर्षका पुनर्जन्म उसके गौरवकी वस्तुएँ हैं। जो देश और जाति इन सिद्धान्तोंके रहस्यको भली भाँति समझती है, वह चिरकाळतक पतित होकर नहीं रह सकती। भारतवर्षके क्रान्तिमय दिनोंमें पुनर्जन्मका सिद्धान्त अपना प्रभाव दिखायेगा। इसी सिद्धांतके नामपर—पुनर्जन्मके इसी आशावादपर—भारतीय वीर एक बार फिर फटे पुराने कपड़ेकी भाँति निर्मम भावसे जीवनका मोह छोड़ देशकी धाराको उदत्तनेमें मफल होंगे।

तृतीय खण्ड

वह ?

पिछले खण्डोंमें यह सिद्ध किया जा चुका है कि इस विश्वके विकास और नियंत्रणके लिए एक चेतन सत्ताकी आवश्यकता है। धर्मशास्त्रने उस सत्ताका नाम 'ईश्वर' रखा है। 'प्रपञ्च' का 'परिचय' करानेके इस प्रयासमें 'वह' शक्ति अपना विशेष स्थान रखती है। इस खण्डमें उसीका विचार किया गया है। दार्शनिक, वार्षिक और सामाजिक तीनों पहलुओंपर प्रकाश डालनेका यत्न हुआ है। इसी प्रकरणमें सारयाचार्य कपिल और महात्मा बुद्धके विचारोंकी विवेचना भी हुई है।

अन्तमें कुछ शब्द अद्वैतवादके सम्बन्धमें लिखे गये हैं।

तेरहवाँ परिच्छेद

दार्शनिक युक्ति

ईश्वर-विश्वासका जन्म मानव-सभ्यताके किस युगमें, किस मस्तिष्कसे और किस आधारपर हुआ, यह कह सकना कठिन है। हमारी समझमें तो प्रस्तुत वह ऐतिहासिक सीमाके बाहरकी चीज है, उसके ऊपर किसी देश या जातिकी निजी मुहर भी नहीं है। ससारेके हर-एक देश और जातिमें सुदूर, हों अनादि अतीतसे किसी न किसी रूपमें उसकी सत्ता निरन्तर चली आ रही है। हाँ, उसकी उत्पत्तिके मूल आधार प्रायः हर जगह एक या समान श्रेणीके ही हैं। इस अनन्त ससारमें मानव-बुद्धि और मानव शक्तिका क्षेत्र बहुत सीमित है। दूसरे शब्दोंमें मनुष्य अल्पज्ञ और अल्प शक्तिमान् है। उसकी शक्ति और बुद्धिकी पहुँच जहाँ नहीं है, वहींसे ईश्वर-विश्वासका प्रारम्भ होता है। फारसीके किसी कविने लिखा है कि ईश्वर विप्रशता है। अर्थात् जहाँ पहुँचकर मानव-शक्ति कुण्ठित और मानव-बुद्धि निरकार्तव्यनिमूढ हो जाती है, वहींपर ईश्वरकी आवश्यकता अनुभव होती है। ससारके अधिकांश देशों, अधिकांश धर्मों और अधिकांश जातियोंमें ईश्वर-विश्वासको जन्म देनेका मूल आधार यही विप्रशता रही है। भारतीय दार्शनिकोंने ईश्वरके साधनके लिए जो युक्तियाँ उपस्थित की हैं, वह सब इसी विप्रशता, इसी असामर्थ्य और मनुष्यकी

अल्पज्ञताका शाब्दिक रूपांतर मात्र हैं। उनमें कुछ ज्यादा परिवर्तन और इससे बहुत अधिक मात्र गाम्भीर्य नहीं है।

मनुष्यकी अल्पज्ञता और अल्पशक्तिमत्ता इनकी अधिक स्पष्ट है कि उनका सम्बन्धमें कुछ निरर्पणकी आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। हर एक व्यक्ति अपनी और दूसरोंकी कमजोरियोंको भी बहुत अंश तक अनुभव कर सकता है। फिर भी यह दंगकर आश्चर्य होता है कि आज कलके वैज्ञानिक अपनी सर्वज्ञताका दम भरते और ईश्वर-विश्वासियोंका उपहास करते हैं। हम तो उन्हें दर्भी और आमप्रतारकके रूपमें ही देखते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि विज्ञानने पिछले दिनोंमें अनेक क्रान्तिकारी और महत्त्वपूर्ण आविष्कार किये हैं, अल्पज्ञ मनुष्यके लिए यह आविष्कार अभिमानकी वस्तु हैं, परन्तु उनके ऊपर प्रभुकी अनन्त शक्तिका उपहास, अपनी सर्वज्ञताका दम भरना और उस अभिमानके आशमें आन-विस्मृति, यह सब असत्य है, अक्षम्य है। उनमें मनुष्यका आत्माभिमान मर्यादाका उल्लंघन कर गया है। भला देखो तो, उसके आविष्कार हैं क्या, प्रभुकी अनन्त रचनामेंसे किसी एक साधारण वस्तुके एकांगी अनुकरणका आंशिक सफल प्रयत्न। उसीके ऊपर इतना अभिमान ! इतना नाज ! ! इतनी ऐंठन ! ! ! तब तो अक्षय ही—

घटानां निर्मातुं त्रिभुवनविधातुश्च कलह

घड़े बनानेवाला साधारण कुम्हार, त्रिहाण्ड-भाण्डके रचयिताके सामने प्रतिद्वन्द्विताके लिए स्वयं ठोककर खटा हो जायगा और हम उस प्रतिद्वन्द्विताकी दाढ़ देंगे। मनुष्यका ज्ञान कितना अल्प है, उसका सामर्थ्य कितना परिमित है और उसके आविष्कार कितने अपूर्ण हैं,

इसे वैज्ञानिक ससाराके शिरोमणि लोग—जो अपरिपक्व विज्ञानकी सीमासे ऊपर उठ चुके हैं—स्वयं स्वीकार कर चुके हैं। हमने ऊपर इस प्रकारके अनेक उदाहरण दिये हैं जिनसे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि इस प्रकारका मिथ्याभिमान उन लोगोंमें उतना ही अधिक पाया जाता है जिनका ज्ञान जितना ही अधिक अपरिपक्व होता है—

‘ अर्धो घटो घोषमुपैति नून ’

‘ अधभर गगरी छलकत जाय ’

ज्यों ज्यों मनुष्य अधिक परिपक्व और विशेषज्ञ होता जाता है, त्यों त्यों उसे अपनी कमजोरियोंका अनुभव होने लगता है और वह समझ जाता है कि मेरा ज्ञान कितना अपूर्ण और मेरी शक्ति कितनी सीमित है। आजके वैज्ञानिक विभागोंमेंसे मनोविज्ञान, शरीर-विद्या, वनस्पति-विज्ञान या अन्य किसी भी विभागके विशेषज्ञ विद्वानसे पूछो, तो वह यही कहेगा कि हम और हमारे पूर्वकालिक अन्वेषणकर्त्ताओंने वही लगाकर आजतक जो कुछ आविष्कार इस विभागमें किये, वह सराहनीय हैं इसमें सन्देह नहीं, परन्तु अभी तक केवल इसी विद्याके सम्बन्धमें न जाने कितने रहस्य ऐसे पडे हैं जिनका जरासा आभास हमें नहीं मिल सका है। इस प्रकार वैज्ञानिक क्षेत्रमें प्रत्येक विभागके नूतनतम अन्वेषणोंके बाद भी हम उन्हें पूर्ण नहीं कह सकते। नस्तुत कोई विशेषज्ञ वैज्ञानिक अपने प्रभाव विषयोंमें भी जिसके अध्ययन और मननमें उसने अपने जीवनका सर्वोत्तम भाग व्यतीत किया है अपनेको परिपूर्ण और सर्वज्ञ नहीं कह सकता। फिर उसके अतिरिक्त और भी सैकड़ों हजारों विषय ऐसे पडे हैं, जिनकी वर्णमाला भी उसने प्रारम्भ नहीं की

है। एक मनोवैज्ञानिक, अपने शरीरके जरासे रोग, निदान और उपचार नहीं समझ सकता, उसको डाक्टरकी शरण लेनी ही पडती है। इसी प्रकार एक बड़ा विद्वान् चिकित्सक अपने शास्त्रना विशेषज्ञ होते हुए भी वनस्पति-विज्ञान, खनिज-विद्या या इसी प्रकारकी विज्ञानकी किसी अन्य शाखाके विषयमें एक नादान बालककी भाँति ही नितान्त अज्ञानमें रहता है। फलतः मनुष्यकी बुद्धि इतनी अधिक परिमित है कि अनादि कालसे सर-तोड़ परिश्रम करके आजतक वह विश्व-पहेलीको समझ भी नहीं सकता है और अनन्त भाविष्यमें उसके ऊपर पूर्ण आधिपत्य प्राप्त कर सकेगा, ऐसी आशा नहीं। ऐसी अवस्थामें अनादि अनन्त प्रकृतिके ऊपर उस परिमित शक्ति और परिमित बुद्धिवाले जीवात्माका नियंत्रण तो कल्पनाके भी बाहरकी बात है। फिर यदि कोई दार्शनिक मस्तिष्क जीवात्माकी आड़ लेकर परमात्माका बहिष्कार करनेका असफल प्रयत्न करे, तो वह कैसा उपहासास्पद होगा! उसकी अवस्था कितनी दयनीय होगी!

प्रकृति स्वयं जड़ है, उसकी अध-गतिमें यह शक्ति नहीं कि इस व्यग्रस्थित विश्वकी सृष्टि कर सके, उसके संचालनके लिए किसी विचारशील मस्तिष्ककी अपेक्षा है, यह हम प्रथम खण्डमें भली भाँति देख चुके हैं। उस सबकी पुनरावृत्तिका प्रयोजन यहाँ नहीं है। यहाँ हमने यह भी देख लिया कि परिमित शक्ति एवं परिमित बुद्धि-वाला बेचारा जीवामा या मनुष्य तो अपनी सारी शक्ति और वर्षोंका परिश्रम लगाकर उसे समझ भी नहीं सका है, फिर वह भला उसका नियंत्रण क्या कर सकेगा? फलतः प्रकृतिके नियंत्रणके लिए जीवात्मासे अधिक शक्ति और बुद्धिवाली सर्वशक्तिमान् एक सर्वज्ञ चेतन सत्ताकी

आवश्यकता है। इसी सत्ताको धर्मशास्त्रने ईश्वर, खुदा या जिहोवा आदि नामोसे निर्दिष्ट किया है। इस प्रकार आस्तिक पक्षका ईश्वर-सम्बन्धी विश्वास तर्कके दरवारसे समर्थित है और दर्शनशास्त्रके न्यायालयने उसे न्यायानुमोदित ठहराया है।

ईश्वरका स्वरूप

इस प्रकार ईश्वरकी आवश्यकता और उसके अस्तित्वपर विचार कर लेनेके बाद उसके स्वरूप-निर्णयके प्रश्नकी जटिलता भी बहुत कम हो जाती है। दर्शन-शास्त्रको सबसे प्रमुख प्रयोजन एक प्रपञ्च-प्रसारक और नियामक शक्तिका था, इस लिए ईश्वर या जो कोई भी उस आसनपर अभिषिक्त किया जायगा, उसका सबसे मोटा स्वरूप, सबसे मुख्य कार्य और सबसे विशेष गुण विश्वका विधान और नियमन है। अर्थात् दार्शनिक दृष्टिकोणसे ईश्वर या कोई भी शक्ति जो उस स्थानपर नियत होगी, सबसे पहले विश्वकी विधाता और नियन्ता समझी जायगी। अथवा विश्व-विधान और जगन्नियन्त्रण दार्शनिक ईश्वरका स्थूलतम स्वरूप है।

विश्वका निर्माण एव नियन्त्रण तिसके ऊपर निर्भर हैं, उसका सम्बन्ध सत्ताके प्रत्येक पदार्थ—प्रत्येक अणु और प्रत्येक परमाणुके साथ होना आवश्यक है। जहाँ कर्ताकी पहुँच है, वही तो किसी प्रकारकी क्रिया वह कर सकेगा। इसी लिए विश्व-निर्माण करनेवाला ईश्वर उसमें व्यापक होना चाहिए, बिना व्यापक हुए वह न निर्माण कर सकेगा और न नियन्त्रण। इस अपरिमित अनादि और अनन्त विश्वके नियन्त्रणके लिए उसे अपरिमित शक्तिका आगार—सर्वशक्तिमान्—अनादि और अनन्त भी मानना ही होगा। विश्वकी आदर्श

व्यवस्थाको ध्यानमें रखते हुए यह भी स्वीकार करना अनिवार्य है कि उसका नियंत्रण करनेवाली सर्वोच्च शक्ति एक है। समान शक्तिवाले अनेक शासक जहाँ होने हैं, वहाँ सुव्यवस्थाका स्थिर रहना असम्भव है। एक बात और है। जिस ईश्वरको हम विश्वका नियन्ता और व्यापक मानते हैं, उसको निराकार मानना भी उतना ही अनिवार्य है। साकारत्व और व्यापकत्वका विरोध है। मोटे रूपसे जगत्में हम यह भी देखते हैं कि सूक्ष्म शक्ति स्थूलपर शासन करती है। हमारे इस स्थूल देहको मनमाने रूपसे चलानेवाली शक्ति कितनी सूक्ष्म है। इसी प्रकार रेलके एंजिनको इधर-उधर भगाये फिरनेवाली भाप उसकी अपेक्षा कितनी सूक्ष्म है। इस दृष्टिसे भी यही उचित प्रतीत होता है कि परमाणुओंका भी नियंत्रण करनेवाली यह शक्ति उनसे भी अधिक सूक्ष्म—निराकार—होनी चाहिए। इस प्रकार शुद्ध दर्शन-शास्त्रका ईश्वर विश्वका विधाता और नियन्ता है। सर्वव्यापक और सर्व शक्तिमान् है। अनादि और अनन्त है। एक और निराकार है।

परन्तु दर्शन-शास्त्रका यही ईश्वर मतवादियोंके चक्करमें पटककर बहुत कुठ विकृत हो गया है, विशेषतः बाइबिल, कुरान और पुराणोंने ईश्वरको बहुत ही उपहामका पात्र बना दिया है। बाइबिलमें खुदाकी जो मूर्ति चित्रित की गई है, वह बहुत ही दयनीय है। उसका निवासस्थान स्वर्ग है। विश्वमें किस समय क्या हो रहा है, इसकी उसको खबर नहीं है। उसके सुरक्षित स्थान 'वागे अदन' में घुमकर किस प्रकार शैतान उसको अपने आदमियों—आदम और हव्वा—को बहका जाता है और उसकी आज्ञा उल्लङ्घन करनेको तैयार कर लेता है, इसका भी उसे पता नहीं है। इस सत्रका दाल,

वागमे आनेपर आदमकी जजानी ही उसे माझम हो सका । इससे तो अच्छा प्रबन्ध गर्नमेंटका है । उसका कोई शत्रु ही क्या वैदेशिक मित्र भी भारतमे आकर क्या करता है, क्या खाता है, कहाँ रहता है, किनसे बात करता है, क्या पढता है और कहाँ सोता है, इस सगकी तनिक तनिकमी खबर राज्याधिकारियोंके पास पहुँचती है । उसका गुप्तचर-विभाग और प्रबन्ध इतना पूर्ण है कि किसी शत्रुकी मजाल नही कि उमके राज्यमे कोई अग्राञ्छित चेष्टा करे और उसे पता न चले । इसके सामने त्रिस्वमात्रका नियन्त्रण करनेवाला बाइबिलका खुदा कितना तुच्छ प्रतीत होता है ? इसके बाद आदम और हव्याको इस बगावतके लिए जो दण्ड दिया गया है वह और भी प्रिचित्र प्रतीत होता है । ईश्वरीय आज्ञाका उल्लङ्घन तो आदम या हव्याने किया था और उसका फल आज हमें भोगना पड रहा है । मानव-समानको जीवन-सग्राममे जिन कठिनाइयोंका सामना करना पडता है, वह आदमकी उसी शरारतका परिणाम है ।

नूहके सुप्रसिद्ध जल-प्रायनके समय यहोवा (ईश्वर) का आचरण और भी उपहासास्पद हो गया है । बाइबिलमे लिखा है—

“ फिर जब मनुष्य पृथ्वीपर घट्ट होने लगे और उनके वेदियों उत्पन्न हुईं, तब परमेश्वरके पुत्रोंने मनुष्यकी पुत्रियोंको देखा कि वह सुन्दर हैं, सो उन्होंने जिस जिसको चाहा उनको अपनी स्त्रियों बना लिया ।

और यहोवाने देखा कि मनुष्योंको बुराई पृथ्वीपर बढ गई है और उनके मनके विचारमें जो कुछ उत्पन्न होता है सो निरन्तर बुरा ही होता है । यहोवा पृथ्वीपर मनुष्यको रचकर पछताया और वह मनमें अति खेदित हुआ । सो यहोवाने

सोचा कि मैं मनुष्यको जिसको कि मैंने सिरजा है पृथ्वीके ऊपरसे मिटा दूँगा । क्या पशु, क्या रंगनेवाले जन्तु और क्या आकाशके पक्षी सबको मिटा दूँगा । क्योंकि मैं उनके बनानेसे पछताता हूँ” ।

—उत्पत्ति ६

बाइबिलका यह यहोगा कितना अविचारशील है ! जिस समय उसने स्त्री-पुरुषकी सृष्टि की और उनके हृदयमें यौवनका उच्छृंखल उद्वेग दिया, उस समय उसका परिणाम क्या सोचा नहीं था ? वह उदाम यौवन, वह उलठलाता सौन्दर्य और वह काम एव प्रणय-पूर्ण हृदय, यह सब क्या यों ही निरपेक्ष और निश्चेष्ट पडे रहनेकी चीजें थीं ? इनमेंसे एक एक उस परिणामके लिए पर्याप्त हैं जिसके लिए यहोवा पठता रहा है, फिर यहाँ तो—

“ तद्भाग्योपचयादय समुदित सर्वो गुणाना गण । ”

सौभाग्यसे कहिए या दुर्भाग्यसे, यह सब सामग्री उपस्थित थी । आग, ईंधन और उसपर घृतका तो जो फल होना है वह होकर ही रहेगा । यदि हमें वह परिणाम अभीष्ट नहीं है, तो उनका सम्मिश्रण ही न होने देना चाहिए, परन्तु सब कुछ जानते बूझते सम्मिश्रण करनेके बाद फिर परिणामके लिए पठताना मूर्खता है । बाइबिलके यहोवाके लिए इस शब्दका प्रयोग करनेमें केवल शिष्टता बाधक है, चस्तुस्थिति नहीं ।

अपने इस पठतायेको दूर करनेके लिए यहोगाने एक भीषण जलप्लावन भेजा । परन्तु नहू नामक एक व्यक्तिपर उसकी विशेष कृपा थी, जिसे उसने पहले ही सावधान कर दिया और उसकी

जीवन-रक्षार्थके लिए एक जहाज भी बनवा दिया जिसमें नूह, उसका परिवार और प्रत्येक प्रकारके प्राणीका एक एक जोड़ा रख दिया—

“ तब यहोवाने उसके पीछे द्वार मूँद दिया और प्रलय पृथ्वीपर चालीस दिन लों रहा । और जल बढ़ते बढ़ते पृथ्वीपर बहुत ही बढ़ गया, परन्तु जहाज जलके ऊपर तैरता रहा । प्रलयका जल यहाँ तक बढ़ा कि सारी पृथ्वीपर जितने बड़े बड़े पहाड़ थे सब डूब गये और जल १५ हाथ ऊपर बढ़ गया । क्या पक्षी, क्या बरैले पशु, क्या बनैले पशु और पृथ्वीपर सब चलनेवाले प्राणी वरन् जितने जन्तु पृथ्वीमें बहुतायतसे भर गये थे उन सबोंका और सब मनुष्योंका भी प्राण छूट गया । जो जो स्थलपर थे और उनमेंसे जितनोंके नथनोंमें जीवनके आत्माका श्वास था सब मर मिटे ।

और जल पृथ्वीपर १५० दिन तक बढ़ा रहा ।

—उत्पत्ति ७

यहोवा अपनी पहली कृतिके लिए ‘ पछताया ’ था और यह भयानक जलप्लावन उस पश्चात्तापका ही परिणाम था, परन्तु इस पश्चात्तापके बाद भी उसके हृदयको सान्त्वना नहीं मिली । जलप्लावनके बाद नूहसे उसकी जो बातचीत हुई है, उससे तो ऐसा प्रतीत होता है कि पश्चात्तापके व्यक्त स्वरूप—इस जल-प्लावनकी घटना—पर उसे फिर पश्चात्ताप हो रहा है । इसी लिए वह नूहसे कहता है—

“ मैं तुम्हारे साथ और तुम्हारे पीछे जो वश होगा उसके साथ वाचा (प्रतिज्ञा) बाँधता हूँ और तुम्हारे साथ अपनी इस प्रतिज्ञाको मैं पूरा करूँगा कि सब प्राणी फिर प्रलयके जलसे नाश न होंगे और पृथ्वीका नाश करनेके लिए फिर जलप्लावन न होगा । यह छो मैंने बादलमें अपना धनुष रक्खा है, वह मेरे और पृथ्वीके बीच—


चाचाका चिह्न होगा। और जत्र मैं पृथ्वीपर बादल फैलाऊँ तब बादलमें धनुष देख पड़ेगा तब मैं अपनी प्रतिज्ञाको स्मरण करूँगा।

—उत्पत्ति ९

यह सत्र विश्व नियताका वह अदार्शनिक स्वरूप है, जो मतत्रा-टके ससर्गसे दूषित होकर हमारे सामने आया है। यह तो एक उदाहरण है, सारी ग्रांट्रिल, सारी कुरान और सारे पुराण इमी प्रकारकी ग्रांतोंसे भरे हुए हैं। उनमें दार्शनिक निमर्श तो दूर रहा साधारण बुद्धिसे भी तो काम नहीं टिया गया है। परन्तु उस सत्रकी आलोचना हमारे विषयके अतर्गत नहीं है और न पुस्तकका कलेवर ही हमें उस ओर जानेकी आज्ञा देता है। सक्षेपमें यहाँ इतना ही कहा जा सकता है कि मतत्रादियोंने ईश्वरका स्वरूप अत्यन्त भद्दा बना दिया है। उसमें आर्कषण नहीं है, सोदर्य नहीं है और निनेक भी नहीं है। इतिहास इस ग्रातका साक्षी है कि उन्होंने किमी निनेकी मन्तिष्कको अपनी ओर इतने बलपूर्वक आकृष्ट नहीं किया है, जितनी प्रवृत्तासे कि अनेक निचारकोंको ईश्वर निमुख बननेमें सहायता दी है। मतत्रादके ईश्वरमें बहुतसा ऐसा अग जा मिला है निसे नहीं रहना चाहिए। इस सत्रको ठाँट देनेके बाद तत्र कहीं ग्रास्तविक दर्शन-शास्त्रके ईश्वरका दर्शन हो सकेगा।

बहुदेव-वाद

कुछ पाश्चात्य विद्वानोंका निचार है कि ईश्वर-निदयासका जन्म भयसे होता है। इसके साथ ही विकास-सिद्धात उनके यहाँ एक ऐसा सिद्धात है जिसकी उपेक्षा वह किसी भी विषयकी परीक्षामें नहीं कर सकते। जिस प्रकार विज्ञान आदिके अन्याय विभागोंमें उनके

क्रमिक विकासके इतिहासका अन्वेषण वह किया करते हैं, उसी प्रकार ईश्वर-विश्वासका भी क्रमिक विकास यह मानते हैं और भिन्न भिन्न जातियोंमें बिखरे हुए ईश्वर-विश्वासको मूललाभ कर उसके क्रमिक विकासका इतिहास उन्होंने तैयार कर लिया है। ईश्वर-विकासके क्रमिक विकासमें सबसे प्रथम श्रेणी निर्भीषिकाकी है, जो प्रारम्भिक अवस्थामें इस ईश्वर विश्वासको जन्म देती है। सत्सत्ताके किसी भी देश या जातिका धार्मिक इतिहास लिखते समय उन्होंने सदा इसी नीतिका अवलम्बन किया है। उनका कहना है कि प्रारम्भिक अवस्थामें मनुष्य बिलकुल जगली था। उसकी न कोई शिक्षा थी, न सम्यता थी और न धर्म था। उस समय सच्चे अर्थमें “जिसकी लठी उसकी भैंस” का साम्राज्य था। मनुष्य मनुष्यका दुश्मन था, परन्तु हों, जहाँ उसका बश नहीं चलता था वहाँ उसके प्रति निर्भीषिकात्मय सम्मानके भाव मनुष्यके हृदयमें उत्पन्न होते थे और वहाँसे उस पदार्थकी पूजा प्रारम्भ हो जाती थी। उदाहरणके लिए उस अल्पबुद्धि मनुष्यने प्रारम्भमें जन्म उगते हुए जावल्ग्यमान मूर्त्यको देखा या सामने बधकती हुई अग्निका प्रत्यक्ष किया, तो उनकी ओरसे एक प्रकारके भयका भाव उसके हृदयमें पैदा हुआ। उस भयके साथ ही कुछ सम्मानकी मात्रा भी सम्मिलित थी। बस, भय और आदरके इस सम्मिश्रणसे ही सूर्य एवं अग्निकी पूजा प्रारम्भ हुई। इसी प्रकार जन्म प्रबल वेगसे बहनेवाली नदियोंमें बाढ़ आई और बड़े बड़े निशालकाय वृक्षोंको बहा ले गई, या मेघकी निरन्तर होनेवाली मूसलधार वर्षाने जल-थल एक कर दिया और उनके रहनेके स्थानोंको जलमग्न कर दिया, तो  और मेघोंकी भी वैसी ही पूजा होने लगी।

इसी प्रकार लम्बे-चौड़े पर्यंता और निशालकाय वृक्षोंकी पूजाको भी जन्म मिला । अर्थात् सप्तारमे जो पदार्थ बहुत लम्बे-चौड़े आकारवाले या अन्य किसी इस प्रकारकी विशेषतासे युक्त होते थे, जिसके देखनेसे मनुष्यके मनमें भयका संचार हो सका, उन सबकी पूजा ही उस समयका धर्म था । इस समयतक वस्तुतः ईश्वर-विश्वासका जन्म नहीं हुआ था । अबतक यह पूजा जट पदार्थोंकी पूजा थी । परन्तु ईश्वर-विश्वासका प्रारम्भिक स्वरूप यही जट-पूजा है । उसके बाद इस सम्बन्धमें मनुष्यका ज्ञान कुछ और बढ़ा । जट सूर्य और चन्द्रमाके भीतर, अग्नि और जलके भीतर, नदियों, वृक्षों और पहाड़ोंके भीतर रहनेवाले एक एक अभिमानी देवताकी कल्पना की गई । ईश्वर-विश्वासकी दूसरी श्रेणीमें जट पदार्थोंको छोड़कर इन अभिमानी देवताओंकी पूजा प्रारम्भ हुई । यह बड़देवादका युग था । प्रत्येक पदार्थके भीतर उसके अभिमानी देवताकी खुली सत्ता मानी जाने लगी और उनकी पूजा भी हुई । इस युगमें देवताओंकी सरया क्या रही होगी, इसकी गणना कर सकना कठिन है । भारतवर्षके ३३ करोड़ देवताओंका जन्म समस्त इसी युगकी निभूति है । उसके बाद मनुष्यकी बुद्धि ज्यो ज्यो विकसित होती जाती है, उसकी शिक्षा और सम्यक्ता ज्यो ज्यो बढ़ती जाती है, त्यो त्यो जट पदार्थोंके भीतर देवत्वकी कल्पनाको जन्म देनेवाले भयकी मात्रा भी कम होती जाती है । इस समय मनुष्य जट पदार्थोंके यथार्थ स्वरूपको बहुत बुरा समझने लगता है और उनके भयसे शासित होनेकी अपेक्षा उनके ऊपर शासन करनेकी आकांक्षा उसके हृदयमें उत्पन्न होती है । इसका आवश्यक परिणाम यह होता है कि उपास्य देवताओंकी सहाय्यमें

क्रमिक तान प्रारम्भ हो जाता है। देवतायामन्त्रों की यह हास ही पंकेन्द्रवादका क्रमिक विकास है। इन सन्ध्यामन्त्रों की वासनी अन्तिम श्रेणीमें पहुँचकर पंकेन्द्रवादका जन्म मिलता है। पाश्चात्य विद्वानोंके अनुसार यही ईश्वर-विश्वासके क्रमिक विकासकी प्रक्रिया है।

पंकेन्द्रवाद और बहुदेववादकी प्रतिद्वन्द्विता दर्शनशास्त्रका विषय नहीं है, अपितु धार्मिक इतिहासका विषय है। दर्शनशास्त्र तो एक—केवल एक—नियामक शक्तिकी आवश्यकता बताता है। उसका नामकरण धार्मिक जगत्की वृत्ति है। उस नियामक शक्तिके लिए प्रयुक्त होनेवाले ईश्वर आदि नामोंपर दर्शन-शास्त्रकी अपेक्षा धार्मिक मनोवृत्तिका प्रभाव कुछ अधिक प्रतीत होता है। फिर भी हम इस बातसे इन्कार नहीं कर सकते कि धर्मशास्त्रके इस नामकरणको दर्शनशास्त्रने भी अपना लिया है। बहुदेववादकी आलोचनामें दूरतरफ जाना हमारे विषयके बाहरकी बात होगी, यह केवल मतवाद या धार्मिक जगत्की सम्पत्ति है। दर्शनशास्त्रकी दार्शनिक तर्कनाओंके साथ तो उसका घोर विरोध है। इसलिए प्रसंगको यहाँ छोड़ देना हमें उपयुक्त प्रतीत होता है। फिर भी पाश्चात्य विद्वानोंकी इस सम्बन्धकी एक भ्रात धारणापर प्रकाश डाल देना शायद अनुचित न होगा।

वैदिक साहित्यमें अनेक स्थानोंपर मित्र, वरुण, अग्नि, मातरिधा, इन्द्र, गरुत्मान्, यम, सूर्य और चन्द्रमा आदि आदिके उर्णन आते हैं। इनके लिए देवता शब्दका प्रयोग भी यत्र तत्र देखा जाता है। पाश्चात्य विद्वान् इसे बहुदेववादका रूप कहते हैं और वैदिक

साहित्यसे बहुदेववादकी शिक्षा मिलती है, ऐसा उनका विचार है। परन्तु उनके इस विचारसे कुछ भारतीय विशेषज्ञ विद्वानोंका मतभेद है। यह बात भारतीय विद्वान् भी स्वीकार करते हैं कि वैदिक साहित्यमें इन सबका उल्लेख पाया जाता है। वह यह भी स्वीकार करने करते हैं कि इनके लिए देवता शब्दका प्रयोग होता है। फिर भी उनका कहना है कि वह बहुदेववादका प्रतिपादन नहीं है। प्रार्थना आचार्योंका भी यह विश्वास था कि इन अनेक नामोंमें दर्शनशास्त्रके द्वारा समर्पित उस एक ईश्वरका ही प्रतिपादन किया गया है। अपने इस विचारके समर्थनके लिए वह मनुस्मृतिका—

एतमेके वदन्त्याग्निं, मनुमन्ये प्रजापतिम् ।

इन्द्रमेके परे प्राणमपरे ब्रह्मशाश्वतम् ॥

—मनु० १२।१२३

श्लोक उद्धृत करते हैं। श्लोकका आशय यह है कि उस परमात्माको कोई अग्नि कहता है, कोई मनु। कोई प्रजापति कहता है, तो कोई इन्द्र। कोई प्राण कहता है तो कोई शाश्वत ब्रह्म। अर्थात् इन सब नामोंसे उस एक परमात्माका निर्देश किया जाता है। वह भिन्न भिन्न देवताओंके नाम नहीं हैं। इसी सम्बन्धमें स्वयं ऋग्वेदके मंत्र भी उद्धृत किये जा सकते हैं—

इन्द्र मित्र वरुणमभिराहु रयो दिव्य सुपर्णो गरत्मान् ।

एक सद्विप्रा बहुधा वदन्त्याग्निं यम मातरिश्वानमाहुः ।

ऋ० म० १, सू० १६४, मंत्र ४६

उस एक परमात्माको ही विद्वान् लोग इन्द्र, मित्र, वरुण, अग्नि,

आदि अनेक नामोंसे कहते हैं। ठीक उसी आशयको लेकर कैवल्य उपनिषद्में लिखा है—

स ब्रह्मा स विष्णुः स रुद्रस्स शिवस्सोऽक्षरस्स परम स्वराट् । स इन्द्रस्स कालामिस्स चन्द्रमा ।



वैदिक साहित्यकी व्याख्यान-पद्धतिके आपिष्कारक यास्काचार्यने भी अपने निरुक्तके दैवत काण्डके प्रारम्भमें लिखा है—

महाभाग्यादेवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयते ।

अर्थात् उस एक आत्मा—ईश्वर—की ही बहुधा अनेक नामोंसे वैदिक साहित्यमें स्तुति की गई है ।

फलत उपर्युक्त सत्र प्रमाणोंका मनन करनेसे इसमें सन्देह नहीं रह जाता कि वैदिक साहित्यका आदर्श बहुदेववाद नहीं बल्कि एकेश्वरवाद ही है । भारतीय साहित्यमें एकेश्वरवादके दार्शनिक सिद्धान्तका उद्भव हुआ है और दुरी तरह हुआ है, परन्तु भारतके भले दिनोंमें नहीं, बुरे दिनोंमें। पौराणिक साहित्य इसका सत्रसे प्रशस्त प्रमाण है । उसमें आदिसे अन्त तक अनेक स्थलोंपर बहुदेववादका स्पष्ट प्रतिपादन हुआ है । परन्तु फिर भी इतना निश्चित भावसे कहा जा सकता है कि इस विषयमें वैदिक साहित्य और दार्शनिक विमर्शके परिणाममें कोई विरोध नहीं है । एकेश्वरवाद वेदका आदर्श है और दार्शनिक विमर्श भी उसीका समर्थन करता है ।

खुदा और शैतान

त्रिशूलके प्रारम्भमें—सृष्ट्युत्पत्ति-निरूपणके बाद सत्तारमे पाप या अधर्मकी  तहास एक कहानीके रूपमें इस प्रकार दिया गया है 

परमात्माने अन्य सत्र सृष्टिकी रचनोके बाद मनुष्यको बनाया और एक अत्यन्त सुन्दर उद्यानमें जिसे 'वागे अदन' कहते हैं—उसका निवासस्थान नियत किया । 'वागे अदन'में मनुष्यके स्वाभाविक जीवनके लिए उपयोगी हर प्रकारकी सामग्रीका सग्रह था । उसके खानेके लिए विविध प्रकारके फलोके वृक्ष लगाये गये थे और उसके साथ बातचीत करने एवं खेलने-कूदनेके लिए एक सहचरीकी रचना भी विधाताने की थी । यह जुगल जोटी धार्मिक साहित्यमें 'आदम' और 'हव्वा'के नामसे विख्यात हैं । आदम और हव्वाको वागे अदनकी प्रत्येक वस्तुके उपभोगका पूर्ण अधिकार था, केवल एक फल खानेका निषेध उसे परमात्माने किया था । एक दिन एक साँपने आकर उस फलके सौन्दर्य और गुणोंकी प्रशंसा कर उसके खानेके लिए अनुरोध किया । हव्वाके ऊपर साँपकी बातोंका प्रभाव पड गया और उसने ईश्वरके आदेशकी उपेक्षाकर उस निषिद्ध फलको स्वयं खाया और आत्मको भी खिलाया । अब तक आदम और हव्वाका जीवन स्वाभाविकताका आगार था, उसमें कृत्रिमताकी उत्पत्ति नहीं हुई थी और न नवयौवनका उद्वेग ही था । अब तक वही पुरुष दोनों ही विगम्वर अवस्थामें रहते थे । निषिद्ध फल खानेका सबसे पहला प्रभाव यह हुआ कि उन्हें अपनी नगाग्रन्थाका और उसके साथ ही लज्जाका अनुभव हुआ । उस समय उन्होंने उद्यानमें से कुछ पत्त आदि तोड़कर अपने शरीरको आवृत करनेका प्रयत्न किया । उसके बाद परमात्माको जब यह सत्र हाल विदित हुआ, तो उसने आदम और हव्वा दोनोंको वागे अदनसे पृथक् कर दिया । यही मनुष्यके पतनकी ओर पापकी उत्पत्तिकी कहानी है । आदम-

हज्जाको सोंपके रूपमें आकर यहकानेपालेका नाम बाइबिलमें शैतान रखा गया है। अत्र तत्र ससारमें केवल खुदाका राज्य था और यह भी उसपर अपना एकाधिपत्य समझता था, परन्तु यह पहली घटना थी जिसने उसकी आँखें खोल दी। आज खुदाको निन्दित हुआ कि ससारमें मेरा एकच्छत्र साम्राज्य नहीं है। मेरा प्रतिद्वन्द्वी शैतान नामक कोई दूसरा व्यक्ति भी मौजूद है। उसके बाद तो खुदा और शैतानकी घोर प्रतिद्वन्द्विता रही है और जगह जगहपर उसका प्रकाश हुआ है।

मनुष्यके पतन और पापके विकासकी यह कहानी यहूदी, ईसाई और मुसलमान तीनों धर्मोंमें समान रूपसे मानी जाती है। इस कहानीका धार्मिक साहित्यमें क्या स्थान है, इस सत्रकी आलोचनाका प्रयोजन यहाँ नहीं है। हम इससे केवल इतना अर्थ प्रकृतमें लेना चाहते हैं कि इन धर्मोंके ईश्वरका एकच्छत्र आधिपत्य ससारमें नहीं है। शक्ति और अधिकारकी दृष्टिसे शैतान ईश्वरसे किसी भी प्रकार कम नहीं है। सम्मानकी दृष्टिसे भी—

‘ स्वदेशे पूज्यते राजा ’

अपने राज्यमें—असुर-मण्डलमें उसका भी सम्मान होता है। अत्र केवल इतना है कि मनुष्य-जगत्में उसका अधिकार नहीं है। परन्तु असुर-मण्डलमें ईश्वरका भी तो उतना ही निरादर है। फिर खुदा और शैतानकी स्थितिमें अत्र ही क्या है? बल्कि यह कहा जा सकता है कि किर्हीं अर्थोंमें खुदाकी अपेक्षा शैतानका प्रभाव ही अधिक है। शैतानने अनेक बार खुदाके साम्राज्यमें विघ्न डाला है, उसके प्लानोंको प्रिगाडा है और उसकी स्कीमोंको रद्द किया है। परन्तु खुदाने भी किसी बातमें नीचा दिखाया,

तो कहीं पढ़नेको नहीं मिलता । परन्तु यदि हम इस अशकी उपेक्षा कर दें, तो भी हमें खुदा और शैतानकी स्थितिमें कोई अन्तर नहीं प्रतीत होता। फलतः हम यह कह सकते हैं कि इन धर्मोंमें ससारकी शासक उस्तुत दो समान शक्तियाँ समझी जाती हैं। अर्थात् उनका आदर्श परिशुद्ध एकेश्वरवाद नहीं है। फिर भी इन धर्मोंके अनुयायी विशेषतः यहूदी और मुसलमान अपनेको एकेश्वरवादी कहते हैं। उनके इस कथनका आशय केवल इतने अशमें ठीक कहा जा सकता है कि उनका उपास्य देव एक ईश्वर है, वह अनेक देवी देवताओंकी उपासना नहीं करते, परन्तु उनके सिद्धकी व्यवस्था एक ईश्वरके अधीन नहीं है।

चौदहवाँ परिच्छेद

सारयाचार्य कपिल

ईश्वरकी सत्ता आस्तिक नास्तिक विचारकोंमें विशेष विवादका विषय रही है, बल्कि किन्हीं लोगोंकी दृष्टिमें तो उसके ऊपर विश्वास ही आस्तिकता और नास्तिकताकी कसौटी है। हम इस सम्बन्धमें अपने विचार किसी पिछले परिच्छेदमें व्यक्त कर चुके हैं। उसी स्थलपर यह भी लिखा जा चुका है कि सारयाचार्य कपिल और उनका दर्शन दोनों ही कुछ विचारकोंकी दृष्टिमें निरीश्वरवादी समझे जाते हैं, परन्तु फिर भी उनका गणना नास्तिक श्रेणीमें नहीं की गई। ईश्वरके सम्बन्धमें सारयाचार्य कपिलके विचार वस्तुतः क्या थे, यह कह सकना कठिन है। सारय फिलासफीका जो रूप साधारणतः मिला है, उसमें कहीं ईश्वरकी सत्ताका प्रतिपादन या पोषण किया गया हो, ऐसा तो स्थल उपलब्ध नहीं होता। हाँ, कहीं कहींपर उसके विरोधमें अस्पष्ट और धीमीसी आज्ञा अवश्य सुनाई देती है। यह आज्ञा चाहे कितनी ही क्षीण क्यों न हो, परन्तु उसकी ध्वनि निषेध-पक्षकी ओरसे उठी है। इसलिए आचार्यकी मनोवृत्तिका झुकाव उसी ओर प्रतीत होता है, ऐसा निरीश्वरवादके समर्थकोंका विचार है। आचार्यको निरीश्वरवादके गहरे गड्ढेसे बचानेवाले पक्षवादियोंका कहना है कि वह आचार्यके हृदयकी आज्ञा नहीं है, बल्कि किसी कारणवश ऊपरी मनसे कही गई है, इसीलिए वह इतनी अधिक

अस्पष्ट, धीमी और कमजोर है। उसमें सिद्धान्त पक्षकीमी दृढता और हार्दिक अनुभूतिका सा ओन नहीं है। आचार्य कपिल्की यह उक्ति जो कि इस सारे विवादका आधार समझी जाती है, प्रधानतः साह्यदर्शनके

ईश्वरासिद्धे

—सा०, अ० १, सू० ९२

प्रमाणाभावात् तत्सिद्धि ।

सम्यग्भावात्प्रानुमानम् ॥

श्रुतिरपि प्रधानकार्यत्वस्य

—सा०, अ० ५, सू० १०, ११, १२

यह चार सूत्र हैं। इनमेंसे पहला सूत्र प्रत्यक्ष प्रमाणके निरूपणके प्रसंगमें लिखा गया है। मन्त्रकारने प्रत्यक्ष प्रमाणका लक्षण इस प्रकार किया है—

यत्सबद्ध सत् तदाकारोऽप्येखिविज्ञान तत्प्रत्यक्षम् ।

—सा०, अ० १, सू० ८९

भाव्यकार विज्ञान भिक्षुके शब्दोंमें सूत्रका अर्थ या प्रत्यक्ष प्रमाणका लक्षण यह है—

स्वार्थसन्निकर्षजन्याकारस्याश्रयो वृत्ति प्रत्यक्ष प्रमाणीमिति निष्कर्ष ।

अर्थात् अर्थके साथ सन्निकर्ष होनेसे अर्थकारमें परिणत चित्त-वृत्ति ही प्रत्यक्ष प्रमाण है। हम प्रकृत लक्षणकी विशेष विवेचनामें पटकर विषयको जटिल और अनुपयोगी नहीं बनाना चाहते, इसलिए लक्षणको हस्तामलकनत् स्पष्ट क्रिये विना ही आगे बढ़नेके लिए विवश हैं। प्रकृत लक्षणमेंसे हमारे विषयके लिए इतना ही अंश उप-

योगी है कि प्रत्यक्षके लिए सन्निकर्षकी आवश्यकता है, अर्थात् प्रत्यक्ष सन्निकर्षजन्य है। इस प्रकार लक्षण करनेके बाद आचार्यने उसे निर्दोष, निश्चयनीय और अधिक परिपुष्ट बनानेके लिए उसके ऊपर विपक्षियोंकी ओरसे दोषों और शङ्काओंकी उत्थानिका स्वयं की है। इस प्रकरणमें पूर्वपक्षकी ओरसे अथ दोषोंके साथ एक दोष यह दिया गया है कि ईश्वरका भी ज्ञान प्रत्यक्ष ही होता है, इसलिए तुमने जो प्रत्यक्षका लक्षण किया है, वह ईश्वरीय ज्ञानके विषयमें भी उतनी ही पूर्णताके साथ घटना चाहिए। परन्तु अस्तित्विति ऐसी नहीं है। तुम्हारे लक्षणके अनुसार प्रत्यक्ष सन्निकर्षजन्य है, परन्तु ईश्वरीय प्रत्यक्ष तो सन्निकर्षजन्य नहीं बल्कि नित्य है। ईश्वर स्वयं नित्य है और उसे भूत भविष्य और वर्तमान तीनों कालोंके पदार्थ सदैव समान रूपसे परिज्ञात रहते हैं। इसलिए ईश्वरका कोई ज्ञान किसी विशेष समयपर पैदा हुआ, यह नहीं कहा जा सकता। ऐसा कहनेसे उसकी सर्वज्ञतापर आँच आयेगी। इसलिए ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्षजन्य नहीं ठहराया जा सकता और इसीलिए उसमें तुम्हारा प्रत्यक्षका लक्षण अव्याप्त रहता है। फलतः प्रत्यक्षका यह लक्षण जो आचार्यने किया है, सदोष है, अतएव मान्य नहीं। इस पूर्व पक्षके उत्तर रूपमें ही 'ईश्वरसिद्धे' सूत्रकी अन्वयार्थता हुई है। सूत्रका अर्थ यह है कि अभी तो स्वयं ईश्वरकी सत्ता ही असिद्ध और विनाशास्पद है। जब तक उसकी सिद्धि नहीं, तब तक उस असिद्ध ईश्वरके आधारपर हमारे प्रत्यक्ष लक्षणको सदोष प्रतिलाना कहाँ तक न्यायसंगत ठहराया जा सकता है ?

इस प्रकार निरीश्वरवादके पक्षमें यह आचार्यकी पहली युक्ति समझी जाती है। उसके बाद पञ्चमायामें चलकर फिर अगले तीन

सूत्रोंद्वारा ईश्वरीय सत्ताके प्रति असहमति प्रकट की गई है। इन तीनों सूत्रोंका आशय यह है कि ईश्वरकी सत्ताका समर्थक कोई प्रमाण नहीं है, फिर बिना प्रमाणके उसकी सिद्धि कैसे हो सकेगी ? ईश्वर-सिद्धिके लिए प्रत्यक्ष प्रमाणका आश्रय लेनेका दु साहस तो कइसे कइर प्रत्यक्षगदी भी नहीं करता। हाँ, उसके लिए अनुमान या शब्द-प्रमाणका दरनाजा ही पटखटाया जाता है, परंतु वहाँ भी तो ईश्वरके लिए स्थान नहीं है। सबसे पहले अनुमानके लिए व्यक्ति प्रहकी आवश्यकता है, जो बिना प्रत्यक्षके सिद्ध ही नहीं हो सकती और प्रत्यक्ष बेचारा ईश्वरके निषयमें सर्वथैव अन्यथासिद्ध है। तब व्यक्ति प्रह सिद्ध न होनेपर अनुमान भी कैसे हो सकेगा ? उस लिए 'सम्बन्धाभासानुमानम्' सम्बन्ध (व्यक्ति) के सिद्ध न होनेसे अनुमान भी नहीं हो सकता। रहा शब्द, सो वह ईश्वरके पक्षमें गवाही देनेको तय्यार नहीं है। ईश्वरवादी तो जगत्कर्त्ताके रूपमें ईश्वरकी सिद्धि किया चाहते हैं, परन्तु श्रुति तो जगत्को प्रधान (प्रकृति) का कार्य प्रताती है। ईश्वरका निश्वनिधानके लिए कोई प्रयोजन प्रतीत नहीं होता। श्रुतिरपि प्रधानकार्यत्वस्य। अर्थात् ईश्वरकी सत्तामें प्रत्यक्ष प्रमाण तो हे ही नहीं, रहे अनुमान और शब्द, सो उनकी भी प्रवृत्ति उस पक्षमें लिखाई नहीं देती, फलतः निराश होकर यह परिणाम निकालना पटता है कि—

प्रमाणाभावान्न तत्सिद्धिः ।

उस प्रकार यह सारयाचार्यकी दूसरी उक्ति है जो निरीश्वरवादकी भावनाको व्यक्त करती है। इन्हीं दो प्रसंगोंके आधारपर एक पक्ष आचार्य कपिलको निरीश्वरवादकी ओर खींचता है।

इसके विपरीत ईश्वरवादी लोग साध्यसूत्रोंकी ऊपरी सतह—शब्दार्थ—की विशेष पर्याह न कर उनके अन्तस्तलमें—रूपके दृश्यमें—पैठकर उसकी असलीयतकी याह लेना चाहते हैं। शब्द और अर्थ रचनाके शरीर है और भाव है उसकी आत्मा। कभी निकृष्टतम शरीरके भीतर महत्तम आत्मा और कभी सुन्दरतम देहके भीतर निकृष्टतम आत्मा बसती है। हम यदि केवल ग्राह्य सौन्दर्य या स्वरूपके आधार-पर किसीकी अन्तरात्माकी परीक्षा किया चाहे, तो बहुधा असफल रहते हैं। ममुद्रके ऊपर सतहके पानीमें और अन्तस्तलके छिपे रत्नोंमें कितना अन्तर है ? भीतर डुबकी लगाये प्रिना केवल ऊपरी रंग-रङ्गको देखकर किसीके सम्बन्धमें मत स्थिर कर लेना उसके साथ सरासर अयाय करना है। इस लिये आचार्य कपिलके सम्बन्धमें ऐश्वर्याद या निरीश्वरवाद किसी प्रकारका फलना देनेके पहले हमें उनके ऊपरी स्वरूपको—शब्दार्थ मात्रको—पार कर अन्तस्तलमें घुसने-का यत्न करना चाहिए, तत्र कही हम आचार्यके वास्तविक मनोभावों-को समझ सकेंगे।

इस पक्षके लोग यह स्वीकार करते हैं कि सूत्रोंका शब्दार्थ तो वही है जो निरीश्वरवादके समर्थक करते हैं, परन्तु उनका भाव और आचार्यका हार्दिक अभिप्राय उस निरीश्वरवादसे नहीं है जो इनकी ऊपरी सतहपर दिखाई देता है। हम पहले सूत्र (ईश्वरसिद्धे) का निरूपण करते समय देख चुके हैं कि आचार्यने प्रत्यक्षका जो उल्लेख किया था, उसको दूषित करनेकी भावनासे विपक्षीने ईश्वर-प्रत्यक्षके विषयमें उल्लेखको अव्याप्त बनानेकी चेष्टा की थी। विपक्षीकी इस चेष्टाका भुँह-तोड़ उत्तर देनेके निमित्त ही ' ईश्वरसिद्धे ' सूत्रकी

सृष्टि हुई है। आचार्यको अपना तर्कशक्ति और विपक्षीकी कमजोरी-
 पर विश्वास है। वह जानते हैं कि मैं यदि अपनी धुँआँगार तर्कना-
 शक्तिको बलपर ईश्वरकी धनिर्धी उठानेका मकस्य कर लूँ, तो इस
 विपक्षी बेचारकी तो मनाब न्या जो उमकी रक्षा कर सकें। इसी
 आत्मविश्वासके बलपर आचार्यने अपने ऊपर आश्रय करनेवाले
 विपक्षीका यह मुँह-नोड जगान दिया है कि उमके वाच जगान
 निकाडना ही उसके लिए दुःख हो गया है। तुम मेरे बनाये प्रयत्न
 लक्षणको इपित करना चाहते हो, और वह भी ईश्वर जैसे दुःसाय
 पदार्थके सहारे ! जाओ, पहले यह तो सीग आओ कि ईश्वर-सिद्धि
 कैसे होती है। फिर जब मेरे सामने बैठकर ईश्वरकी सिद्धि कर लो,
 तब इस लक्षणकी ओर अपनी मनहूस नजर उठाना। इस म्थ-
 पर आचार्यके हृदयमें निरीधरवादकी नहीं बल्कि प्रोडिवादकी भावना
 कार्य कर रही थी। उनका आशय यह नहीं है कि वस्तुतः ईश्वरका
 कोई अस्तित्व ही नहीं है, बल्कि वह अपने विपक्षीमें केवल यही
 कह रहे हैं कि मेरे सामने ईश्वरकी सिद्धि कर सकना तुम्हारी शक्तिके
 बाहर है। सूत्रके शब्दोंमें भी यही भाव टपकता है। यदि मचमुच
 ही आचार्यको ईश्वरकी सत्तापर विश्वास न होता, तो 'ईश्वरसिद्धि'
 जैसे दवे शब्दोंमें नहीं बल्कि 'ईश्वराभावात्' के अधिक जोरदार
 और स्पष्ट शब्दोंमें उसके अभावकी घोषणा करते। परन्तु वह तो
 भली भाँति समझते हैं कि इन स्पष्ट शब्दोंमें तो सिद्धान्तपक्षकीभी
 दृढता है, उनमें इस भावको व्यक्त करनेसे भाव धारणा हो सकती
 है। इसीलिए 'ईश्वरसिद्धि' के दवे शब्दोंमें ही उस मनोभावको
 व्यक्त किया है। इन शब्दोंमें विपक्ष-दोर्मन्य, आत्मविश्वास और

आमीयभायनी भावना ता उरुकी सी पडती है, परन्तु निरीधरजादकी आवाज बहुत ही दर्पी नई प्राणि होती है, इमीलिण साग्य मूर्खोंके भाव्यकार श्री विनानाभशुन इन मरुकी व्याख्या करने समय उसमें प्रोटिगणकी पनि निकारी है ।

पहले स्थलपर जिम प्रकार जामाभिमानरु वीजसे निरीधरजादकी उत्पत्ति हुई है, उमी प्रकार दूसरे स्थलपर हितकी भावनासे जागृत होकर महत्त्वताके नामपर निरीधरजादका समर्थन किया है । आचार्यका कामरु हृदय मानारिक अविद्याके ज्ञानमें जकडे हुए पुरुषोकी विमगता ओर उनके चरम दृत्वका खबर व्यप्रित हो उठा है । इमीलिण पुरषोको जायाभिक आदिदेविक और आधिभौतिक दृगोंमें छुडानके उद्दगम अपने माग्य मिद्वान्तकी सृष्टि उहोन की है । यद्यपि उोंने अपवर्गका साधन तत्त्वज्ञान ठहराया है, फिर भी किसीमें तत्त्वज्ञानकी ज्ञान सुन लेना या पुस्तकोंमें पढ लेना मात्र इसके लिण पर्याप्त नहीं है । उसके लिण श्रवण, मनन और फिर निदिध्यासनकी आवश्यकता है । योगमार्गका अवलम्बन उसके लिए विशेष उपयोगी हाता है । परन्तु योगमार्गके अभ्यासोंको अपने ध्येयतरु पहुँचनेके पहरे कई स्थलोपर अलौकिक प्रलोभनोंका सामना करना पडता है । नाना प्रकारकी मिद्वियों और ऐश्वर्यकी उपलब्धि उनमेंमे प्रमुख प्रलोभन हैं । इन मिद्वियोंके भीतर लोक और परलोककी सारी शक्ति अतर्निहित है । उनको प्राप्त करके मनुष्य आकाशमें, पाताळमें, सूर्धमें, चन्द्रमामें जहाँ चाहे अप्रतिहत गतिसे विचरण कर सकता है । पशु-पक्षियों और कीट-पतंगोंकी भाषा समझ सकता है । पूर्वजमकी ओर दूसरेके हृदयकी बातोंको जान लेना उसके लिए एक

माधारणसी बात हो जाती है। जब चाहे मय अतर्धान हो सकता है। उसकी नजर दीवार फोड़कर उस पार रक्षी चीजको देग लेती है। समस्त भुवनोंका, तारा-व्यूहका और अचल ध्रुव तारेकी गतिकका सारा वृत्तान्त उसके लिए हस्तामलकनत् हो जाता है। मूल व्यास उसके पाम फटक नहीं सकते। यह मानव श्रेणीसे मानो बहुत ऊपर उठ जाता है। परमात्माका सारा ऐश्वर्य उसको प्राप्त हो सकता है। परंतु इन अलौकिक शक्तियों ओर सिद्धियोंकी उपलब्धि ही तो उसका चरम ध्येय नहीं है। यह तो उस मार्गके प्रारम्भिक फल हैं। अम्यासीको उन सबकी उपक्षा करनी है, उनको छोड़कर बहुत आगे जाना है। जो लोग इन सिद्धियों और ऐश्वर्यकी प्राप्तिमें ही सन्तुष्ट हो जाते हैं, वह अपने उद्देश तक्र नहीं पहुँच सकते। इन लिए आचार्यकी हार्थिक कामना यह है कि जिस प्रकार हो सके मुमुक्षु अम्यामियोंके हृदयमें ऐश्वर्य प्राप्तिकी भावनाको उद्बुद्ध न होने दिया जाय। अन्यथा जबतक हम अलौकिक ऐश्वर्यका आदर्श ईश्वर, सर्वश्रेष्ठ शक्तिके रूपमें उनके सामने उपस्थित है तबतक तो उनका उस ऐश्वर्यकी ओर आकृष्ट होना स्वाभाविक है। यह आकर्षण उनको एक ऊँचे आदर्श ओर स्पृहणीय अगस्था तक पहुँचा देता है, इसमें सदेह नहीं, परंतु फिर भी वह उनके ध्येयकी प्राप्तिमें बाधक ही होता है। इसलिए मुमुक्षु भावकके सामनेसे यदि इस आदर्शको हटा दिया जाय, तो उसमें सायकका कोई अहित तो नहीं होना, ही। उसके पप्रभ्रष्ट होनेके सम्भावना जाती रहती है। इसी भावनासे आचार्यने दूसरी बार फिर दवे शब्दोंमें निरीश्वरवादकी बात कही है। इस स्थलपर भी वस्तुतः उनका आशय ईश्वरके प्रतिषेधसे नहीं है।

सारय-दर्शनके भाष्यकार श्रीविज्ञानभिक्षुने अपने भाष्यकी भूमिकामें यही सिद्धांत स्थिर किया है। उनके शब्द इस प्रकार हैं—

‘असत्यमप्रतिष्ठन्ते जगदाहुरनीश्वरम्’ इत्यादिशास्त्रैर्निरीश्वरवादस्य निन्दितत्वात्, अस्मिन् शास्त्रे व्यावहारिकस्यैव ईश्वरप्रतिषेधस्यैश्वर्यवैराग्याद्यर्थमनुवादत्वौचित्यात्। यदि हि नित्यैश्वर्यं न प्रतिषिध्येत तदा परिपूर्णनित्यनिर्दोषैश्वर्यदर्शनेन तत्र चित्तावेशतो विवेकाभ्यासप्रतिबन्ध स्यादिति साय्याचार्याणामाशयः।

अर्थात्, ‘असत्यमप्रतिष्ठन्ते जगदाहुरनीश्वरम्’ इत्यादि अनेक शास्त्रीय प्रसंगोंमें निरीश्वरवादकी स्पष्ट शब्दोंमें निंदा की गई है, इस लिए यह उचित प्रतीत होता है कि इस सारय शास्त्रमें यदि कहीं निरीश्वरवादकी भावना मिलती है तो वह केवल व्यावहारिक भावना ही समझी जाये, पारमार्थिक नहीं। इस व्यावहारिक ईश्वर-प्रतिषेधका भी विशेष प्रयोजन यह है कि साधककी मनोवृत्ति ऐश्वर्यप्राप्तिकी ओर न झुके। यदि इस प्रकार व्यावहारिक रूपसे ऐश्वर्य-प्रतिषेध न किया जाता, तो बहुत समय था कि उस नित्य निर्दोष परिपूर्ण ऐश्वर्यको देख उस ओर चित्त आकृष्ट हो जानेसे साय्य-कके त्रिकैाभ्यासमें विघ्न उपस्थित होता। निरीश्वरवादके पक्षमें अपनी टंगी हुई आवाज उठाते समय साय्याचार्यका वास्तविक मनोभाव यही था।

इसके अतिरिक्त एक बात और है। अय दर्शनोभी भेति ही सारय-फिलासफीका अन्तिम उद्देश अपनर्गकी प्राप्ति या पुरुषको आध्यात्मिक, आधिदैविक, और आधिभौतिक दु सोंसे छुडाना है। साय्याचार्य कपिलने अपनी इस उद्देशसिद्धिके लिए जिस साधनका

अवलम्बन किया है, उसमें उन्हें ईश्वरसम्बन्धी चर्चा लानेका विशेष प्रयोजन ही नहीं पडा हं । उनका विचार हं कि वस्तुतः पुस्तकके माथ सुख-दुःखका कोई भी सम्बन्ध नहीं हं, वह उसकी एक काल्पनिक धारणा मात्र है । यदि मनुष्य जरामे बिकेमे काम ले, तौ उसकी यह भ्रान्त वाग्णा दूर हा सकती हं और उसके माथ ही उसके दुःखका भी अन्त हो सकता है । साम्प्रतिक दृष्टिमे यदि देखा जाय, तौ दुःखका एक मात्र कारण ममत्त्व है । जहाँ ममत्त्वकी मात्रा नितनी ही अधिक है वहाँ दुःखका परिणाम भी उतना ही अधिक होता है और जहाँ ममत्त्वका मन्त्र नहीं है वहाँ दुःखका रोग भी नहीं होता है । उदाहरणके लिए हम जानते हं कि हमारा वह स्थूल दह उमी प्रकारका एक भौतिक पदार्थ हं, जिस प्रकार ईंट और पत्थर । उसकी रम्बाई चौडाईमें, कठोरता ओर कामउत्तामें भेले ही अन्तर हो, परन्तु हे दोनो एक ही श्रेणीके । दानो ही जड हं दोनो ही भौतिक हं । उन दोनोंकी भिन्निये वस्तुतः कोई भेद नहीं हं । अब यदि उस ईंट पत्थर या लकडीको कोई ठेनीसे काटता है, तौ हमे किसी प्रकारकी व्यथाका अनुभव नहीं होता, परन्तु उमी श्रेणीके भौतिक देहके जगसी सुर्दके चुभने-पर भी हम उठते हे, यह क्यों ? केवल इस लिए कि हम जड देहके कोनेपर उभरके उठते हे । इसी प्रकारका दूसरा उदाहरण है कि यदि हम किसी कोनेपर लगी है, तौ हम उस प्रकारका कार्य भी चिन्ता प्रभाव

हैं। इसी भाँति प्रत्येक प्रकारके सांसारिक उेशका मूल यही ममत्व है। जिन लोगोंने ममत्वकी इस कान्पनिक और भ्रात धारणाको निकाल दिया है, उनके दु एकी मात्रा भी उतनी कम हो गई है। भारतीय इतिहासमें जनक आदिके अनेक उदाहरण आते हैं कि उधर उनका हाथ धधकती हुई अंगीठीमें पडा है ओर इधर वह निश्चिन्त भावमें बैठे ऋषियोंके साथ वार्तालाप कर रहे हैं। मानो उस जलते हुए हाथसे उनका कुछ सम्बन्ध ही नहीं है। इस प्रकारके उदाहरणोंका रहस्य यही है कि उन्होंने ममत्वकी इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल कर दिया था। उन्होंने मिद्धात रूपसे नहीं बन्कि क्रियात्मक रूपसे समझ लिया था कि इस जट देहसे या अन्य सांसारिक प्रपञ्चसे मेरा कोई सम्बन्ध नहीं है। न म किमी कामको ही करता हूँ जिसके सुफल या कुफलका प्रभाव मेरे ऊपर पट सके। इस प्रकार ससारमें हर तरहके ममत्वकी भ्रात और कान्पनिक धारणाको मिटा डालना, यही दु ख-नाशका सच्चा उपाय है ओर इस ममत्वके नाश हो जानेसे पैदा हुआ दु खभाव ही वास्तविक अपवर्ग है। इस लिए जनक सरीखे बह लोग जिन्होंने इस ममत्वको मिटा डाला है देह-बद्ध रहते हुए भी जीवन्मुक्त कहलते हैं। साल्य फिलासफीने प्रकृति ओर पुरुषकी जिस भेद-भावनाके लिए इतना बल दिया है वह यही है ओर उस तत्त्वाम्यासका फल भी यही ममत्वका नाश है। सारय-कारिकाके लेखकने इसी भावको इस प्रकार व्यक्त किया है—

एव तत्त्वाभ्यासात्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम् ।

अविपर्ययाद्विशुद्ध केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥

श्रीराजचस्पति मिश्रने इस कारिकाकी व्याख्या इस प्रकार लिखी है—

‘नास्मि’ अनेनात्मनि क्रियामात्र निषेधति । यथाहु—कृभ्व

सत्य क्रिया सामान्यवचना इति । तथा चाध्यवन्मायाभिमानसक-
 ल्पालोचनानि चान्तराणि । बाह्याश्च सर्वे व्यापारा आत्मनि
 प्रतिसिद्धानि बोद्धव्यानि । यतश्चात्मनि व्यापारादेशो
 नास्त्यतो 'नाहम्' । अहमिति कर्तृपरम्, 'अह जानामि' 'अह
 जुहोमि' 'अह ददे' 'अह भुञ्जे' इति सर्वत्र क्तु परामर्शात् ।
 निष्क्रियत्वे च सर्वकर्तृत्वाभाव । तत सुप्रुक्त 'नाहम्' इति । अत
 एव 'न मे' । कर्त्ता हि स्वामिता लभते, तदभावानु कुत स्वाभाविकी
 म्यामिता ?

अर्थात् साह्याचार्यके द्वारा प्रतलाये गये तत्त्वाम्यासे साधकको
 यह यथार्थ बान हो जाता है, कि 'नास्मि' । आत्मामें क्रिया मात्रका
 प्रभाव है, अर्थात् मैं तो वस्तुतः कुछ करता ही नहीं हूँ, इस लिए
 किसी क्रियाके सुफल या दुफलका कोई प्रभाव मुझपर नहीं पडता ।
 'नाहम्' पदसे आत्मामें कर्तृत्वका निषेध है, जो निष्क्रियत्वका अनि-
 वार्य परिणाम है । और जहाँ कर्तृत्व है वहीं स्वामित्व रहता है । इस
 लिए मैं न तो कर्त्ता हूँ और न किसीका स्वामी हूँ । उस, इस तत्त्वज्ञान
 या ममत्वके नाशसे अपमर्गकी प्राप्ति या दुःखता नाश होता है ।

फलतः दुःखत्रयका अत्यन्त नाश करना ही साह्य फिलासफीका
 ध्येय है और यह तत्त्वज्ञान या ममत्वनाश उसका उपाय । साह्या-
 चार्यको अपनी सारी शक्तिका उपयोग इस तत्त्वज्ञानमें-और केवल
 इसी तत्त्वज्ञानमें-करना है । इससे कोई अधिक कर्तव्य उनके लिए
 शेष नहीं है । इस प्रकृति पुरुषके भेद-ज्ञान या ममत्वके नाशके
 लिए ईश्वरसिद्धिका कोई विशेष प्रयोजन नहीं है ।

ईश्वरसिद्धि उनके उद्देश-मात्रमें विशेष उपयोगी तो है ही
 नहीं, हों वह उसके साधकके चित्तको ऐश्वर्यप्राप्तिकी ओर आकृष्ट
 कर उसके विवेकाम्याममें विषय अवश्य पैदा करती है । इस लिए हम

देवते हैं कि साय्याचार्यने ईश्वर-सिद्धिके झगडेमें अपना समय गँवानेका कष्ट नहीं किया है।

ईश्वरवादी और निरीश्वरवादियोंकी ओरमें साय्य फिलासफीकी जो याग्याये की जा सकती है, वही ऊपरकी पक्तियोंमें दी गई हैं। इन दोनोंपर तुलनात्मक दृष्टिमें विचार करें, तो निरीश्वरवादियोंकी अपेक्षा ईश्वरवादियोंका पलडा अधिक भारी दिग्वाई देता है। निरीश्वरवादी आचार्यके केवल शब्दोंको लेते हैं, वह उनके भीतर नहीं घुसते, लेखकके मनोभावोंको ममझने और परिस्थितियोंकी आलोचना करनेका भी यत्न नहीं करते। केवल ऊपरी सतहके बाहरी रूपको देखकर वह उसकी वास्तविकता और अन्तरात्माको समझना चाहते हैं। यह उनकी भूल है—

नारिकेलफलाकारा दृश्यन्ते हि सुवृज्जना ।

अन्ये वदरिकाकारा बहिरेव मनोहरा ॥

भगवान् बुद्ध

धार्मिक क्रातिकी दृष्टिमें भारतीय इतिहासका मायामिक युग सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण कहा जा सकता है। सदियों गुजर चुकी हैं, मगर आज भी वह समस्याएँ और वह पहेलियाँ निहँ यह युग आलोचक-समाजके सामने उपरिप्त कर गया है, ज्योंकी त्यां बनी हुई हैं। भारतीय सभ्यताके समर्पक बड़े-बड़े दिमागोंने उन गुत्थियोंके सुलझानेका प्रयत्न किया, मगर यह तो वह जाल है, जो सुलझनेके बजाय और भी उलझता जा रहा है। महात्मा बुद्ध इसी मायामिक कालकी विभूति हैं और उनकी सृष्टिका त्रेय सभ्यत उन्हीं समस्याओंको है। जिस जमानेका हम निकर रहे हैं, वह याज्ञिक
 उस समय लोगोंकी विचारशक्ति और मनोवृत्ति एक

विशेष प्रवाहमें वह रही थी। उस धारमें औद्धत्य था, वेग था, और थी हठात् दूसरोंको बहा ले जानेकी प्रबल शक्ति, जैसी प्रमातकी तूफानी धारमें पाई जाती है। परन्तु वह मोमता, वह सुन्दरता और वह स्थिरता, जो शरदमें बहनेवाली गंगाकी धारमें होती है, जो सुदूरवर्ती मानसरोवरमें विचरण करनेवाले मराल-कुल-नायकको भी खींच ला सकती है, टुक देखनेको भी न मिल सकती थी। उस भीषणता और उससे पैदा हुई मलिनताने मदाकिनीके उन मनोरम तटोंको भी, जिनपर वास करनेको देवता तक तरसते हैं, इतना भ्रष्ट और गँदला कर दिया कि बटे बडे राजहस, जिनके ऊपर जननी जाह्नवी भी नाज कर सकती थी, उसे छोड़कर जानेके लिए विवश हो गये। वह तो राजहस हैं, परमहस हैं, गदगीको वह पसन्द नहीं करते। भ्रष्टता और मलिनता उनके लिए असह्य है, फिर चाहे वह स्वर्गके साम्राज्यमें हो अथवा भगवती मागीरथीके भूभागमें। वह तो हैं वह राजहस—परमहस, जो—

गङ्गातीरमपि त्यजन्ति मलिन, ते राजहसा वयम् ।

यही मलिनता एव भ्रष्टता थी, जिसने कुमार सिद्धार्थ जैसे आस्तिक कुलोत्पन्न राजहसको 'बुद्ध' बना दिया—वैदिक विज्ञानसे विमुख कर दिया। आज विश्वके इस विशाल वक्ष स्थलपर राम और दयानन्दने भी, वह व्यापक सम्मान नहीं पाया, जो याज्ञिक कालकी इस निभूति—भगवान बुद्धको प्राप्त हुआ है। कहीं वह राजहस वैदिक विज्ञानके विमल वारिमें विचरण करनेवाला राजहस होता! वह तो राजहस है, जहाँ भी रहेगा, पुजेगा—

यत्रापि कुत्रापि वसन्ति हसा,
हसा महीमण्डलमण्डनानि ।

हानिस्तु तेषा हि मरोवराणा,
येषा मरालै सह निप्रयोग ॥

भगवान् बुद्धने अपने जीवन-कालमें सदाचारके जिन परम आदर्शाका प्रचार किया, वह आज भी उसी भौति अद्भुत बने हुए हैं और ससारके बहुत बड़े भागमें आन्तरके माथ देखे जाते हैं। महामा ईसाके सदाचारिक नियमोंके निर्माणमें भी उन्होंने बहुत कुछ सहायता दी है। बौद्ध सदाचार मानव-जीवनका चरम आदर्श है। उसके सौंचमें ढला हुआ व्यक्तित्व कितना ऊँचा होगा, उसका कुछ अनुमान भगवान् बुद्धके त्रैयक्तिक चरित्रसे भली भौति लगाया जा सकता है। इतना ऊँचा! इतना सुन्दर!! और इतना आकर्षक चरित्र!!! वह तो स्वर्गकीसी विभूति लगती है, इस मर्त्यलोकमें उसका दर्शन मनुष्यके अत्यन्त पुण्यमय प्रारब्धसे ही हुआ है। उसके उज्ज्वल आलोकसे भारतका अमित अतीत परम आलोकित हो रहा है। परन्तु इतने बड़े महापुरुषका हृदय ईश्वर-विश्वाससे उलझलाता दिखाई नहीं देता, इसे हम माध्यमिक युगके अनाचारका ही परिणाम कह सकते हैं। ईश्वरके सम्बन्धमें भगवान् बुद्धके विचारोंको प्रकट रूप कम मिला है। परन्तु जहाँ कहीं भी उन्होंने इस निषयमें अपने विचार व्यक्त किये हैं, उन्हें ईश्वर-विश्वासका समर्थक नहीं कहा जा सकता। मानव-समाजके अपरिमित दुःखोंसे व्यथित होकर उनके प्रतिकारके अन्वेषणमें ही भगवान् ने अपने सारे जीवनको व्यतीत किया है। अपने अन्वेषणके द्वारा प्राणियोंके दुःखोंके नाशका जो उपाय उन्हें मिला है, उसमें ईश्वरके अस्तित्व या नास्तित्वका कोई प्रयोजन भगवान् को दिखाई नहीं दिया। ईश्वर-चर्चाके चक्रमें पड़े बिना भी मानव-जीवनको अधिकसे अधिक सुखी बना सकनेके उपायका आविष्कार उन्होंने

कर लिया था, यही उनके जीवनका उद्देश था, इमीष्टि बाद क्लियमर्फीमें ईश्वरके लिए कोई ध्यान हम उपलब्ध नहीं होता। यद्यपि बौद्ध दार्शनिक ईश्वरके कट्टर विरोधी रहे हैं, और ईश्वरवादी दार्शनिकोंके मार्गमें हममें प्रबल प्रतिपक्ष उर्ध्वकी ओरसे लगाये गये हैं, फिर भी मध्य भगवान् बुद्धको हम ईश्वरका इतना कट्टर विरोधी नहीं पाते हैं। प्रकृत प्रसंगमें कहे गये उनके शब्दोंमें बहुत कुछ होमलता है, कट्टरता नहीं। एक बार ईश्वरकी सत्ताके सम्बन्धमें प्रश्न करनेपर भगवान्ने अपने शिष्योंमें कहा था—

“ ईश्वरप्राप्तिके लिए प्रयत्न करनेपर भी किसी ईश्वरकी उपलब्धि मुझे नहीं हो सकी है, परन्तु ईश्वरान्वेषणके इस प्रयत्नमें मुझे निर्वाणका मार्ग अग्रय मिल गया है। मनुष्य परमात्माका कोई अस्तित्व है या नहीं, इस सम्बन्धमें मैं कुछ नहीं कह सकता और न उसकी आवश्यकता ही समझता हूँ, परन्तु जीवनके यथार्थ स्वल्पका मनन करते हुए मैं इस परिणामपर अग्रय पहुँच सका हूँ कि मत्सरमें इन दुःखोंस हमार छुटकारा बिना ईश्वरके—उससे विन्मुक्त पृथक् रहकर भी—हो सकता है। मत्सरका निर्वाणका पथ दिखला सकता हूँ, बस उससे ही सतोष करो। ”

इन शब्दोंके भीतर निरीश्वरवादियोंके लिए कुछ सामग्री मिल अग्रय जाती है, परन्तु वह इतनी कम है कि उसके ऊपर ही सतोष नहीं किया जा सकता। सशेषमें भगवान् ईश्वरवादी नहीं हैं और कट्टर निरीश्वरवादी भी नहीं हैं, बल्कि ईश्वरकी ओर सर्वथा उदासीन हैं। क्योंकि उन्हें अपने उद्देश—निर्वाण—की सिद्धिके लिए ईश्वरकी सत्ताकी आवश्यकता ही नहीं हुई।

पन्द्रहवाँ परिच्छेद सामाजिक बहिष्कार

दार्शनिक एव धार्मिक प्रवृत्तिके लोगोंको छोड़कर, ईश्वरके सम्बन्धमें विशुद्ध सामाजिक मनोवृत्तिसे विचार करनेवाले आलोचकोंकी एक श्रेणी और भी है, परन्तु इसका जन्म बहुत अर्वाचीन कालमें या अभी हालमें ही हुआ है। सम्भव है, इस प्रकारके स्फुट विचार दो चार व्यक्तियोंमें पहले भी रहे हों, परन्तु उनको एक सामाजिक मिद्वान्तका स्पष्ट रूप देनेका अधिकांश श्रेय रूसके साम्यवादको है। साम्यवादका जन्म रूसके अत्याचारमय जार-युगके अन्तिम दिनोंमें हुआ और उसने न केवल जारशाहीका ही अन्त कर दिया, बल्कि राजा और प्रजा, गरीब और अमीर, मालिक और मजदूरकी धारणाको भी समाजसे भिटा डालनेका अथक प्रयास किया। अपने इस साम्यवाद सिद्धांतको अटल सत्यकी भाँति रक्षा कर सकनेमें रूस सफल होगा या नहीं, इसे अभी साम्यवादके शेषशतके दिनोंमें नहीं कहा जा सकता, परन्तु सुदूर भविष्य इस विषयमें दृढ़ताके साथ अपना मत प्रकाशित कर सकेगा। फिर भी वर्तमान समयमें रूसमें उस सिद्धांतको आशातीत सफलता हुई है। राजा और प्रजा, गरीब और अमीरका भेद-भाज रूसके सामाजिक क्षेत्रमें आज नहीं है। इस भेद-भाजनाके साथ ही साथ ईश्वरीय सत्ताका भाग भी रूसकी जनताके पास चला आया है। उनका विचार है कि ससारमें राजा और प्रजा.

शासक और शासित, स्वामी और सेवक आदिकी अनिष्ट भावनाओंकी उत्पत्ति केवल ईश्वर-विश्वासके कारण हुई है। बिना उस मूलके नाश किये समाजसे इस भेद-भावना और उसकी दु खट अन्धका अन्त नहीं हो सकता, इसलिए साम्यवादके नेताओंने अपनी सारी शक्ति लगाकर ईश्वर-बहिष्कारके आन्दोलनकी प्रचलित और सफल किया है। यह बहिष्कार दार्शनिक या धार्मिक भावनाओंमें नहीं हुआ है, बल्कि निशुद्ध सामाजिक बहिष्कार है।

धर्मके साम्यवाद सिद्धांतका प्रभाव स्वामात्रिक रीतिसे भारतीय जन-समाजपर भी पडा है। यहाँ तक कि ब्रिटिश सरकार उसके लिए सचिन्त और भारतीय मनोवृत्तिको उस प्रवाहमें न जाने देनेके लिए विशेष सचेष्ट है। परन्तु भारतमें यह आन्दोलन अभी तक बहुत थोड़े मन चले और गिने चुने लोगोंमें ही सीमित है, जनताके भीतर प्रविष्ट होकर सामाजिक सिद्धांतका रूप उसे अभी नहीं मिला है। आन्दोलनके राजनीतिक अशक्तो छोडकर केवल ईश्वर-विश्वाससम्बन्धी अशोष इस समय हमें प्रयोजन है। इस विषयमें साम्यवादी प्रचारको-का वक्तव्य और युक्तियाँ क्या हैं, इसे हम अपने शब्दोंमें नहीं, बल्कि उसी विचारके एक लेखकके शब्दोंमें नीचे उद्धृत करत हैं। यह पक्तियाँ उस लेखकके एक विस्तृत लेखमेंसे यत्र तत्रमें उठाये गये अशमात्र हैं, इसलिए क्रमबद्ध भाषाया सौन्दर्य उनमें नहीं मिलेगा, फिर भी उनकी ओरसे जितनी भी युक्तियाँ इस सम्बन्धमें दी जाती हैं, उन सबका सग्रह प्रायः इन पक्तियोंमें हो गया है—

“मनुष्य जो धार्मिक विश्वास और ईश्वरकी सत्ताको स्वीकार किये बैठा है, उसका बेसमझी और अनिचार इतना कारण नहीं है,

जितना दुःख और हार्दिक असन्तोष । गरीब बेपढ़े लोगोंका जीवन इतना बुरा है, उनको खाने पहनने आणिकी इतनी तकलीफ है कि जब वे कुड़कुड़ाते और नलते हैं, तो सारा दोष किसी ऐसी शक्तिये मथे मल देते हे, जो उनसे भिन्न है । यदि वे ईश्वरके बदले अपने कष्टोंका दायित्व जबरदस्त, सतानेवाले और अधिकारप्राप्त लोगोंपर टाल, तथा सामाजिक अतिक्रातिके लिए तैयार हो, तो अधिक अच्छ हो, इनका दुःख दूर हो जाय । ईश्वरको मान लेनेसे दुःखोंसे छुटकारा मिलते नहीं देखा जाता । यदि मिलता तो पत्थरको रोटी मान लेनेसे भी काम चल जाता । साराश यह कि ईश्वरका जन्म मूर्खतासे हुआ, और भय, छल तथा अमनतोपने इसकी यज्ञासुर पुष्टि की ।

“सृष्टिकी प्रारम्भिक अवस्थामे मनुष्यका ज्ञान इतना समृद्धिशाली न था, जैसा अब हे । उनकी योग्यता कम थी, उनके मनेविग यथार्थ काम न दे सकते थे, जैसे बालकका हाल है । इस लिए उसने देवी, देव, नबी, रमूल, अवतार—जो भी किसीने कहा, मान लिया । यह सत्र मनुष्यकी ही कल्पना है, वास्तविकता कुछ नहीं है । इसका प्रमाण यह है कि मनुष्यने जा कल्पना की, अपने ही रूपके अनुरूप की । राज-दरबार, जबरदस्तोकी तलवार, धनवानोका सुखमय आगार देखकर हमने भी ईश्वरके दूत, जेलके बदले नरक, भोग-विलासके रानमें स्वर्ग आदिकी कल्पना कर ली । पुराण, बाइबिल, कुरानकी गाथाओंको देखकर इम कल्पनाकी नि सारता सहज ही समझमें आ जाती है ।

“ईश्वरको स्वामी और मनुष्यको दास माननेसे ही ससारमे गुलाम और स्वामीकी सृष्टि हुई । इस निश्वासको लोगोंने अवतार, नबी आदि

बनकर फैलाया और पुजे । जयतक ईश्वर सबका स्वामी है, मनुष्य दास है । जहाँ ईश्वरका स्वामित्व मिटा कि मनुष्यकी दासताका भी अन्त हुआ समझो । इस लिये ईश्वरको मिटाना, मनुष्यकी दासताको हटाना तथा मनुष्योंमें समता और चायका प्रचार करना है । ईश्वरको मानना बुद्धि और न्यायको एकदम तिलाञ्जलि देना है—मनुष्यकी प्राकृत स्वतन्त्रताका निश्चय नष्ट करना है । इस लिये यदि हम मनुष्य-जातिका कल्याण चाहते हैं, तो सबसे पहले हम धर्म और ईश्वरको गद्दीसे उतारना चाहिए । आँखोंसे दिखलाई देनेवाले और बुद्धिप्राह्य जगत्को मिथ्या मानकर एक निर्मूल पदार्थको सर्वश्रेष्ठ मान बैठनेसे बड़ी और क्या नादानी हो सकती है ?

“धर्मने मनुष्योंका कितना नीचे गिराया, कितना कुकर्मों बनाया, इसको हम स्वयं सोचकर देखें । ईश्वरका मानना सबसे पहले बुद्धिको सलाम करना है । जैसे शराबी पहला प्याला पीनेके समय बुद्धिकी विदाईका सलाम करने हैं, वैसे ही खुदाने माननेवाले भी बुद्धिसे विदा हो लेते हैं । ईश्वरकी कल्पना मनुष्योंको निर्बल, निरुत्साह, पर-मुखापक्षी एवं गुलाम बना डालती है । धर्म ही हत्याकी जड है । कितने पशु धर्मके नामपर रक्तके प्यासे ईश्वरके लिये समारंभ काटे जाते हैं, इमका पता लगा कर पाठक स्वयं देख लें । आज हमारे देशके बड़े बड़े विद्वान् यदि ब्रिटिश गवर्नमेंटको निकालनेके पहले ईश्वरको निकाल देते, धर्मकी फाँसी अपने गलेसे निकाल फेंकते, तो उनमें कभीका इतना उत्साह आ जाता कि अपने देशका गामन आप करते । ज्यों ज्यों दुनियामें बुद्धिका विकास होता जाता है, ज्यों ज्यों ईश्वरकी गौरी कल्पना मिटती जाती है । समय आयेगा कि धर्मकी

बेहदगीसे ससार छुटकारा पाकर सुखी होगा और आपसकी कलह मिट जायगी। खुदा है क्या वस्तु ? कोई वस्तु ? कोई व्यक्ति ? कोई मनोगतभाव ? कुछ नहीं—एक मात्र निर्मूल कल्पना, एक कुत्रिचार-जन्य शब्द। मनुष्यसे अधिक सुंदर, चतुर, शक्तिशाली, ज्ञानवान् भद्र, परोपकारी, न्याय और दयाको समझनेवाला न तो कुछ है न हो सकता है। लेकिन जब कुछ मनुष्य दूसरोंको सतानेवाले देखे जाते हैं, तो लोग एक सर्वश्रेष्ठकी कल्पना करते हैं। यह नहीं समझते कि मनुष्योंमें ही भले और बुरे दोनोंकी पराकाष्ठाके नमूने हैं। इसीको देखकर ईश्वरमें क्रोध, बदला और नाशकारी शक्तिका आरोप किया गया है। मनुष्यका ही मनन करो, प्रकृतिका पाठ पढो, इसीमें हमारा कयाण है। एक अत्याचारी, एक मूर्ख शासक, खुद-मुर्तार, एतरी ईश्वरकी कल्पना करना मानो स्वतंत्रता, न्याय और मानव-धर्मको तिरस्कार करके दूर फेंक देना है। यदि आप चाहें कि ईश्वर आपका भला करे, तो उसका नाम एकत्रम भुला दे। फिर समाज मंगलमय हो जायगा।

“वेद, पुराण, कुरान, इजील आदि सभी धर्मपुस्तकोंके देखनेसे प्रकट है कि सारी गाथाएँ वैसी ही कहानियाँ हैं, जैसी कुपट बूढ़ी दादी—नानी अपने बच्चोंको सुनाया करती हैं। गीदड, पडिया और राक्षसकी जो कहानियाँ मैंने अपनी दादीसे सुनी थीं, मुझे आजतक याद हैं, और वर्म ग्रंथोंकी बातें इससे कहीं बेहदगीमें बहुत आगे बढ़ जाती हैं। इसका कारण मानव-बुद्धिका अपूर्ण विकास, बाल्याग्रम्याका मूढ विश्वास ही हो सकता है, न कि और कुछ। ईश्वर, देवता, नबी, बली वगैरह-वगैरहकी बुद्धिविरुद्ध

कल्पनाएँ मूर्खोंके ही मिररे पैदा हो सकती है, और उन्हींके भाई-बन्द उनको सुनकर उनपर विश्वास कर सकते हैं। बिना देख-सुने, अनहोने, लापता ईश्वर या खुदाके नामपर अपने देशको, जातिको, व्यक्तित्व और धन मपतिको नष्ट कर डाठना, एक ऐसी उड़ी मूर्खता है, जिसकी उपमा नहीं मिल सकती। हमारे देशमें करोड़ों हरामखोर इसी बेहूदा कल्पनाकी बटोलत मजे उठाते हैं और रात दिन श्रम करनेवालोंको एक टुकटा रोटी भी यथाममय नहीं मिलती।

“यह बुद्धि-विहीन मस्तरु कैसा विचित्र हागा, जिसने ‘कुठ नहीं’ को सत्य, न्याय, सौन्दर्य, जल, वन, जनमे सपन्न और मनुष्यको नीच, हेच, पतित, निर्मल, निकम्मा, पापी माना तथा मनत्राया होगा। आओ, आज इस बेहूदगीका परदा फाडकर समारको मुखी बनानेके लिए उसके गलेसे गुलामीका तौर उतारनेके लिए, घोषणा करें कि ‘ईश्वर’ नामका कोई पदार्थ नहीं है—मनुष्य-बुद्धिकी मिड-म्यना मात्र है। जबतक यह कल्पित स्वामी—ईश्वर—हमार सिरपर रहेगा, हमारी गुलामीका अंत न होगा। ईश्वर गया और गुलामी भी गई। ईश्वर ही सब पापोंकी जड है, सब फसातोंका आदि कारण है, इस नामके भूल जानेमें ही हमारा कल्याण है। प्रह्लादके पिताके चातुर्य और प्रह्लादकी अदुरदर्शिताका पता उन विचार-शीलोंने लगेगा, जो बानकी तहमें गहरे घुसकर देखेंगे। खुदा यदि हमारे कल्याणका हेतु हो सकता है, तो सिर्फ इसी तरह कि वह हमारे बीचसे सदाके लिए अपना नामा मुँह लेकर चला जाय। सच तो यह है कि ससार खुदासे तग आ चुका है।

“हमार कुछ दोस्तोंने प्रकृतिकी आंतरिक, अदृष्टिज शक्तिकी

(Inherent force in matter) ही ईश्वर मानकर प्रार्थना की है कि ईश्वरको इस काममे अलग पडा रहने दीजिए ।

“ लेकिन मैं कहता हूँ कि इस प्रकृति-शक्तिके लिए ‘ प्रकृति ’ काफी है । अधिक विचारके लिए आप चाहे, तो दूसरा नाम रख सकते हैं, लेकिन मैं अपने उस चलते राजा और ईश्वर शब्दोंसे ससारके किसी भी कोपको कलंकित देखना नहीं चाहता । ईश्वरकी कल्पना, रानाकी कल्पना, गुरुओं और महतोकी कल्पनाका प्रधान कारण है । इस लिए ससारकी बुराइयोंपर कुठाराघात करनेके लिए ईश्वरकी जडका काटना सबसे पहले जरूरी जान पडता है । आशा है, हमारे नवयुवक उस बातपर गहरी और धीरता-वीरतापूर्ण दृष्टि डालकर शीघ्र ही ईश्वरको निकालनेका यत्न करेंगे । हमने जो कुछ ऊपर लिखा है, उसमे प्रकट है कि मनुष्योंका स्वातंत्र्य, साम्य और बहुत्व विनष्ट करनेमे धनपतंत्रों, पूँजीपतियों, जबरदस्तों, राज-कर्मचारियों आदि कानूयापत्ता लोगोंका जितना हाथ है, उतना ही धर्मना भी है । धर्म अत्याचारियोंको सहायता देता है, गरीबों तथा दुखियोंको और अधिक गरीब और दुखी बनाता है । किसी समय योरपमें वर्मके नामपर ऐसे अत्याचार हुए हैं कि उन्हें देखकर शैतान, जिसे धर्मके माननेवालोंने इतना बुरा चित्रित किया है कि यदि वह सचमुच होता, तो रज्जासे सर झुका लेता । योरपका धर्म-इतिहास (History of the Church) इसका साक्षी है । ‘ इन-क्वीजिशन ’ के कानूनने क्या कुछ अत्याचार नहीं किया ? यह कानून पुरोहितरान पोपकी वृष्णा पूर्तिके लिए, धर्मविरोध

करनेके निमित्त बनाया गया था । वे

माननेकी हत्याका दायित्व धर्म या ईश्वरके ही सिर है। ग्लेनका हत्या-काण्डमें भी पपिष्ठ ईश्वर और धर्मका ही हाथ था। धर्मोपता-के नाशके साथ ही साथ पाश्चात्य देशोंके अभ्युदयका इतिहास आरम्भ होता है, और धर्म या ईश्वरके पतनसे ही साम्रियट-सरकार-के जन्मका सूत्रपात रूमसे हुआ। इतनी ऐतिहासिक घटनाओंके होनेपर भी जो धर्मके नशके मतवाले थे, उन्हें बुद्धिमान् समझें या क्या, यह हमारी समझमें नहीं आता।

“ईश्वरके पूजनेवाले, दासवृत्तिकार समर्पण करनेवाले कहते हैं कि यदि धार्मिक बुद्धिवालोंको देशका या और किसी मन्थ्या आदिका प्रत्यक्ष सांभा जाय, तो वर्तमान समाज भी पुरा नहीं है। कानून पुरा नहीं होता, उर्तनेवाले ही पुरे होने हैं। ईश्वर पुरा नहीं है, उसकी आज्ञाको न माननेवाले ही पुरे हैं। राजा अच्छा भी होना है, बुरा भी। बुरा राजा पुरा है। बुराई, बुराई है, न कि राजाका पद ही बुरा है। यह हमारे भोलेभाटे भाइयोंकी नादानि है। मैं कहता हूँ कि कानून क्या हो ? न कानून होगा, न कोई उसे बुरा उर्तेगा, न खुदा होगा न उसके नामपर हजारों लाखों टन कामज रद्दी किया जायगा। मनुष्य यदि सोच-समझकर अपने समाजका संगठन करे, तो वह ईश्वर, राजा और कानूनके बिना भी बहुत आनन्दके साथ रह सकता है। खामकर खुदा-जैसी पहिली तो नितात ही अनास्यक और व्यर्थ है। मैंने गत २० वर्षोंसे खुदाकी परवा नहीं की। इससे मेरा कुछ भी हर्ज नहीं हुआ, उल्टे काम बहुत हुआ है। मैं पहलेसे अधिक सयमी, मनुष्यभक्त और समान-सेवाका प्रेमी बन गया हूँ। क्योंकि मैं अपने

फार्मोंको प्रधानता देता हूँ । हिन्दू-सभाने सभापतिकी तरह मैं यह नहीं कहता कि “ ईश्वर हम शक्तिसे भर दे, हम हिम्मत दे, और हे गवर्नमेंट, हमारी रक्षा कर । हम तुझे चेताने देते हे कि जो तूने हमारी रक्षा न की, तो हम रोड़ेंगे और तेरे परदादा ईश्वरके सामने जाकर हाय हाय मचायेंगे ।” मे कहता हूँ कि “मनुष्य तलसे सपूर्ण है, यह उसीसे काम ले । भीख माँगना, प्रार्थना करना, हम नीच और कायर बनाता है । जो ज्यादत नमाज पढी जागी, तो हिंदू भी चोरी-टकैती, लडको औरतोंका चुराना आदि नीचता मीग लगे । ईश्वर मूर्खोंके लिए अपोका घर हे ।”

इन विचारोंकी आलोचनामें हम कुछ अधिक कहना नहीं है । इनकी उत्पत्ति समाजकी विषम परिस्थितिमें उसकी दुःखसाको दूर करनेके लिए किसी व्यक्ति और सहज्य मस्तिष्कसे हुई हे और अपने उद्देशकी सिद्धिमें कुछ सहायता भी पहुँचाई हे, परन्तु फिर भी यह विचार सच्चाईसे बहुत दूर हैं । उनपर ईश्वर-विश्वासके अन्वकारमय पहलूकी ही ठारा दिग्वाई देती है । निन हजारों और लाखों नर-नारियोंके हृदयको अपने उज्ज्वल आलोकसे आलोकित कर ईश्वर विश्वासने अपरिमित सुख और शाक्तिसे भर दिया है, उनकी ओर विचारकोंने दृष्टिपात भी नहीं किया है । भारतीय इतिहासके स्वर्ण युगमें और आजके इस निवृष्टतम युगमें भी सहस्रो हृदयोंकी शाक्ति और सामाजिक व्यवस्थाको स्थिर रखना ईश्वर-विश्वासकी ही नीरपर हुआ है । हम अपने सहयोगी बधुओंके इस विचारसे पूर्णतया सहमत हैं कि इस विश्वासके कारण समाजमें बहुतसी

५० “ जम मिला और वर्म-यजियोने उससे उचित

उठाया, परन्तु फिर भी दार्शनिक विमर्शने जिस सत्ताकी आवश्यकता स्वीकार की है, उसे किन्हीं दुर्बल मस्तिष्कोंके दुरुपयोगके कारण या ममानमें क्लेश फैलनेकी सम्भावनासे अस्वीकार नहीं किया जा सकता। 'मैं कहता हूँ, कानून क्या हो ? न कानून होगा, न कोई उसे बुरा बर्तेगा, न खुदा होगा न उसके नामपर हजारों लाखों टन कागज रदी किया जायगा।' यह लेखककी युक्ति हमारे समझमें नहीं आती। कानूनका दुरुपयोग हो सकता है, इस सम्मानसे, उससे होनेवाले अमित लाभकी उपेक्षा कर उसे मिटा डालनेका उद्योग करना बुद्धिमत्ताका कार्य नहीं कहा जा सकता। मनुष्य-समाज होगा तो नाना प्रकारके झञ्झट और क्लेश हो सकते हैं, या मनुष्य-शरीर रहेगा तो नाना प्रकारके रोग और दुःखोंकी सम्भावना है, इस डरसे मानव-समाजको या नवजातको मिटा डालनेका समर्थन करना मूर्खताकी श्रेणीमें गिना जायगा। केवल दुरुपयोग या अपने मस्तिष्ककी दुर्बलताओंके कारण उत्पन्न होनेवाले दुःखोंके डरसे ईश्वर जैसी उपयोगी सुखद और दार्शनिक सत्ताको भुला देनेकी सलाह उचित नहीं कही जा सकती—

‘ न हि मृगा सन्तीति यवा नोप्यन्ते । ’

यों अनिष्टकी सम्भावना ससारकी हरएक व्यवस्थामें रहती है। ससारकी कोई व्यवस्था, कोई विचार, कोई कार्य, ऐसा नहीं जिसका दुरुपयोग न हो सकता हो। फिर केवल उस दुरुपयोगके डरसे ऐसी कायरतासे भागा जाय, तो समाजका कार्य एक दिन भी नहीं चल सकता।

मनुष्यका खान-पान, रहन-सहन कुछ भी दुःखद परिणामकी सम्भावनासं खाली नहीं है। इस प्रकारकी सम्भावनाओंसे भयभीत होकर सचाईको पीठ दिखाना कायरता है। उसका समर्थन कोई भी बुद्धिमान् पुरप नहीं कर सकेगा।

सक्षेपमें हम यदि इस सिद्धान्तका विश्लेषण करना चाहें, तो कह सकते हैं कि इसका जन्म समाजकी दुरवस्थासे हुआ है, इसलिए इसमें सहृदयताकी भावना अधिक है, दार्शनिक नहीं। इसने विपदास्पद विषयके केवल एक—अधकारमय—अशका अलोकन किया है, उसके उज्ज्वल पहलूको छुआ भी नहीं। इसने रोगसे पीडित होकर रोगके आधार शरीरको ही मिटा डालनेकी सलाह दी है, रोगको दूर कर शरीरको स्वस्थ करनेकी नहीं। इसमें भीरताकी झलक है, भीरताकी नहीं। ईश्वर-विश्वास दार्शनिक निमर्शसे समर्थित सत्य है, सहृदयता या इसी प्रकारकी कोई भावना उसका बहिष्कार नहीं कर सकती।

अद्वैतवाद

भारतवर्षके दार्शनिक क्षेत्रमें इस प्रपञ्चकी—इस विश्वकी—जितनी व्याख्याएँ की गई हैं, उनमें अद्वैतवादका स्थान बहुत ऊँचा है। श्रीशंकरस्वामी इस सिद्धान्तके प्रधान आचार्य और प्रवर्तक हैं। जिस समय श्रीशंकरस्वामीका जन्म हुआ, उस समय भारतवर्षके धार्मिक और दार्शनिक क्षेत्रमें बौद्ध-विचारोंका प्रभाव था। वेद, ईश्वर, कर्म-काण्ड और इसी प्रकारके अन्य पदार्थोंका पूर्ण बहिष्कार हो चुका था। शंकरस्वामीके कार्यक्षेत्रमें अतीर्ण होनेके पहिले श्रीकुमारिल-भट्टने यद्यपि वेदोंके पुनरुद्धारकी चेष्टा की और कर्मकाण्डका योग्यता-पूर्ण समर्थन किया, परन्तु उनका कार्य-काल बहुत संक्षिप्त रहा, इस

लिए उनके कार्यका कोई महत्त्वपूर्ण प्रभार सामाजिक अवस्थापर नहीं पड सका । उनके सम्बन्धमें हम केवल यह कह सकते हैं कि वेद और कर्मकाण्डका दार्शनिक दृष्टिसे समर्पण करनेका मार्ग ही उन्होंने सुझाया है । वह भी कुछ गिने-चुने लोगो तक ही सीमित रहा । सर्वसाधारणके मस्तिष्क या उनके क्रियात्मक जीवनमें उनके विचारोंन कोई क्रांति पैदा नहीं की । इस लिए आज भी श्रीगुणारि-तभट्ट दार्शनिक आचार्य ही गिने जात हैं, समाज-सुधारक नहीं । शंकरस्वामीके कार्यारम्भके समय भी भारतीय समाज वैसा ही नास्तिक बना हुआ था । उन्हें जडवादी नास्तिक गौड़ोंके विरोधमें सारी विचारशक्तिका उपयोग करना पडा है । गौड़ोंका विचार था कि सत्कारमें जो कुछ है जड प्रकृति ही है, उसके अतिरिक्त किसी चेतन ईश्वर, ब्रह्म या आत्माकी न सत्ता ही है और न आवश्यकता ही । श्रीशंकरस्वामी, जब इस जटवादी गौड़-समाजके सामने मोर्चा लेने खटे हुए, तो उसका तुर्की-व-तुर्की त्वण्टन ही उनका येय और आवश्यक कर्तव्य था । गौड़ोंन प्रपञ्चकी व्याख्या यदि एकांत जट प्रकृतिके सहारे कर चेतन आत्माकी सत्ताको त्रिलुल उडा दनका प्रयास किया, तो श्रीशंकरस्वामीने उनके त्रिलुल विपरीत अपनी दार्शनिक तर्कनाओंकी व्युत्-रचना की । अर्थात् जड प्रकृतिकी सत्ता मिटाकर एकान्त चेतन आत्मा या ब्रह्मके सहारे विश्वकी व्याख्या करनेमें ही उन्होंने अपनी गुँवार तर्कनाओं और उपजाड मन्ति क-की सारी शक्तिको केन्द्रित कर लिया है । गौड़ दार्शनिकोंके जट-वादका तुर्की-व-तुर्की जगत् तो यही था और इसीके लिए श्रीशंकर स्वामीके चेतनाद्वैतकी सृष्टि हुई है । इस अद्वैतवादने परिस्थितिका मुक्तात्रिल मफलताके साथ किया है । नास्तिकवादके प्रवाहमें वहने-

वाश्री भारतीय मनोवृत्तिको अद्वैतवादकी ओरसे हटाकर चेतनवादकी ओर आकृष्ट किया, इसके लिए हम उसकी सराहना करते हैं, परन्तु फिर भी हम उसे अन्तिम तथ्य नहीं समझने और न यही कह सकत हैं कि उसने भारतीय समाजका वास्तविक कल्याण किया है।

श्रीशङ्करस्वामीजी प्रतिपादनशैलीका विश्लेषण यदि किया जाये, तो हम उसे दो भागोंमें विभक्त पायेंगे। एक ओर अद्वैतवादके समर्थनमें उनकी निजी दार्शनिक युक्तियाँ हैं और दूसरी ओर उनके उपजीव्य-आधाररूप-श्रुतिके प्रमाण हैं। युक्ति और श्रुतिके सम्मिलित आधारपर ही अद्वैतवादका विशाल भवन खड़ा हुआ है। इस सम्मिश्रणमें भी आचार्यकी अपनी युक्तियाँ थोड़ी हैं, मुख्य अथ श्रुतिके प्रमाणोंका ही है। इन दोनों भागोंका पृथक् पृथक् विश्लेषण विषयको बहुत कुछ स्पष्ट कर सकेगा।

युक्तिवादकी दृष्टिसे शङ्करस्वामीजी कहना है कि 'यह सत्र जगत् मिथ्या है, उसी प्रकार जैसे स्वप्नका जगत् मिथ्या होता है, क्योंकि दृश्यत्र दोनो जगह समान है, अर्थात् दोनों उस्तुएँ दिखाई देती हैं।' यह एक आचार्यकी युक्ति है और आचार्य भी कौन? श्रीशङ्करस्वामी, जिनके आगे 'जगद्गुरु' की पदवी सयुक्त है, जिनके अद्वैतवादकी प्रशंसामें यहाँ तक कहा गया है कि—

तावद्गर्जन्ति शास्त्राणि जम्बुका विपिने यथा ।

जिस प्रकार सिंहकी अनुपस्थितिमें जगलमें ऋगाल चिल्लाते फिरते हैं, उसी प्रकार जब तक 'वेदान्त-केसरी' मैदानमें नहीं उतरता, तब तक अन्य शास्त्र भले ही गर्ज लें, परन्तु उसके आते ही फिर उनका पता भी न चलेगा। ऐसे धुरन्धर दार्शनिक मस्तिष्कसे इतनी थोथी युक्तिकी उपज कैसे हुई, यही आश्चर्यकी बात है। हमारा विश्वास है

कि श्रीशङ्कराचार्यको डोउकर अन्य किसीके मुँहसे निपटकर यह युक्ति आलोचक समाजके सामने आती, तो अब तक न जाने कर्मकी छीछलेदर हो गई होती। परन्तु शङ्कराचार्यने तात्कालिक परिस्थितिमें भारतवर्षकी बड़ी भेरा की है। लोगोंको उनके ऊपर आस्था है। इस आस्थाके कारण ही अब तक उसकी ओर उँगली नहीं उठी है। परन्तु वस्तुतः यदि देखा जाय तो उनकी वह युक्ति त्रिलुल्य थी, असंगत और सारहीन है। जो चीज दिगाई देती है, वह मिथ्या है, यह युक्ति तो हमारी समझमें नहीं आती। दिगाई देना वस्तुकी सत्ताका समूत तो होता है, लोक और शास्त्रमें उसका उपयोग भी होता है, परन्तु उसके द्वारा वस्तुके अभावकी प्रतीति कहीं भी नहीं होती। यदि शङ्कराचार्यकी ही युक्तिका आश्रय सब लेने लगे, तो समाजकी अवस्था बड़ी दयनीय हो उठे। स्वयं शङ्कराचार्य, उनके ग्रन्थ और उनके सिद्धांत सब मिथ्या हो जायें। इस युक्तिका प्रभाव समाजकी व्यवस्थापर क्या पडता है, इसके दो एक उदाहरण देखिए—

रामचन्द्र भोजन करने बैठा है, सामने भोजन परोसकर रख दिया गया, परन्तु उसके निमागमें शकर स्वामीकी यह मिथिय युक्ति धर किये बैठी है। यह कहता है—यह मिथ्या है, क्योंकि मैं देख रहा हूँ। परिणाम ? बुभुक्षा, पिपासा, दुर्बलता और अन्तमें

सामने कुआँ खुदा हुआ है, शङ्कराचार्यका ऐसा ही कोई मिथ्य उसकी ओर चला जा रहा है। एक भले आदमीने उसे टोका—अरे-भाई, दिखता नहीं, सामने कुआँ है। शिष्यने कहा—कहाँ ? वह तो मिथ्या—डबल मिथ्या—है, क्योंकि मुझे और तुझे दोनोंको दीख रहा है। आगे कदम बढ़ा और गप। शङ्कराचार्यकी मिथिय युक्तिने ससारके रत्न और समाजके योग्य सदस्यको सदाके लिए विदा कर दिया।

सामनेके मकानमें आग लगी हुई है, लपट ऐसी धोंय धोंय कर रही है कि उनकी आवाजसे भी डर लगता है। एक सुयोग्य वैज्ञानिक—जो अपने आविष्कारोंसे समाजको अमित लाभ पहुँचा रहा है—पास ही खटा है। इतनेमें शकरस्वामीके शिष्यने आकर कहा—चलो चलो, आगे बढो। वैज्ञानिकने उत्तर दिया—आग—वह देखो कैसी धरक रही है, टीखती नहीं? कहीं? दीख रही है, इसीलिए तो हम कहते हैं कि वह मिथ्या है, यह कहते हुए शिष्यने उस वैज्ञानिकको उपर ढकेल दिया और आह! वह देवो समाजका सर्वनाश कर दिया।

वह एक सुन्दर सुव्यवस्थित और समृद्ध साम्राज्य था। वहाँकी प्रजा स्वतंत्र राष्ट्रका सुखभोग करती थी, दूर्ध्वो नहाती और पूर्तो फलती थी। एक बार उसके दुर्बल शत्रुने साहस कर राज्यके ऊपर आक्रमण किया, राजाने मोर्चा लेनेकी ठानी, परन्तु वहाँ तो शकरस्वामीके शिष्य पहुँचे हुए थे। बोले—नहीं, यह तो मिथ्या—सरासर मिथ्या—है, क्योंकि तुम इतने लोग उसे देख रहे हो। क्यों? क्या तुम आचार्यके उस उपदेशको भूल गये—

जाग्रद्दृश्याना भाजाना वेतध्य, दृश्यमानत्वात् स्वप्नदृश्यभावत् ।

जाग्रत अग्रन्थोंमें दिग्वाई देनेवाली सत्र वस्तुएँ मिथ्या होती हैं, क्योंकि वह दिग्वाई देती हैं। स्वप्नकी वस्तुएँ भी तो दिग्वाई देती हैं, फिर जब वह और यह दोनों दृश्य हैं—दिग्वाई देती हैं, तो उन दोनोंमें अंतर ही क्या रहा? स्वप्नकी जगत्को तो तुम भी मिथ्या मानते ही हो, फिर यह जो फौज-फर्य तुम्हें दिग्वाई देता है, यह भी मिथ्या है।

राजाने प्रतिकार न किया। यमन शत्रुओंकी सैन्य अप्रतिहत गतिसे अर्ध देशको पादाक्रान्त करती हुई डधरसे उधर निकल गई। यमन सत्र राष्ट्र पीढी दर पीढीके लिए परतंत्रताके

परमम जरुड गया । तब, उस अभाग शकता उद्धार कितनी मरि-
येमि होना है ।

अपने इस विचित्र निद्रातक पावर्गके त्रिषु वा दृष्टान शक-
स्वामीन पानकर निकाल है, यह और भी हीन श्रेणीका है ।
स्वप्नेमि त्रिगाई देनवायी यन्तुओंका मिथ्याय इस त्रिषु नहीं है कि यह
दिगाई देती है । किन्कि यह स्वप्नेमि त्रिगाई देती है, इस त्रिषु यह
निध्या है । पत्रिया गगम गगीका मय यन्तुएँ पं.त्री दिगाई देती हैं ।
उसके भीतर दृश्यत्व साधर्म्य त्रिषु विधमात्रको पीग दृष्टा दना
म्या कहा जायगा २ बुद्धिमत्ता या २ इती प्रकार हमारी आत्मा-
पर हरा चम्मा लगा है । विधमात्र हमें हरा त्रिगाई देता है, परन्तु
उसके दृश्यत्व साधर्म्यके कारण समस्त मनारका हरा करार नहीं दिया
जा सकता । इती प्रकार शकस्वामीका दृष्टत्व भी यन्तुत उनके
निद्रातका समर्पण परमम मया अममर्प है ।

इसी प्रकार शकस्वामीका एक ओर निद्रान्त है कि—

‘अविद्यावद् विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च पगा-
दिभिश्चाविशेषान् ।

अर्थात् मनुष्य और पशुओंकी चेष्टाएँ परस्पर मिश्रती हैं—

‘आहारनिद्राभयमैशुन च, सामान्यमेतन् पशुभिर्नराणाम् ।

खाना और पीना, सोना और उठना, भय और भयुन जिस प्रकार
पशु करते हैं, उमा प्रकार मनुष्य भी करते हैं । पशु विचारशून्य
और त्रिप्रेकहीन होत है । उनके व्यवहार अविद्याय विषयवाँ
होत है । यह भी शकस्वामीका एक हीन युक्ति है । इसके आधार-
पर शकस्वामी समस्त प्रमाणोंको अविद्याय विषय दृष्टगत है । किर
हम उनकी बातोंको—उनके सिद्धांतको—कैसे मान सकेंगे ? त्रिषु

प्रमाणोंको मय अविद्यात् प्रियपाला कह रहे हैं, उहाँका आश्रय लेते हैं, अपने सिद्धांतकी पुष्टिके लिए। यह उनके मैज्ञातिक और क्रियामक जीवनका वैषम्य है।

इस प्रकारके हेतुभासों और कल्पित मयमिद्वियोंमें शाङ्करभाष्य भरा पटा है। हमें यही आश्चर्य है कि शंकरस्वामीके मस्तिष्कसे ऐसी बातें क्यों निकली। शंकरस्वामीके इस निची युक्तिवाले विभागकी आलोचना ही बहुत लम्बा चोटा प्रिय है। और अद्वैतवाद अद्वैतवादकी आलोचनाने लिए तो एक मृत पुस्तककी आवश्यकता है। उसकी विगड आगेचना करनेका इस समय न असर ही है, न सामग्री ही और न पुस्तकका अपेक्षित क्षीण कलेवर उसकी आज्ञा ही देता है। इसलिए उसे हम यहीं छोड़ देने हैं। परन्तु हाँ, एक बात और है, वह है अद्वैतवादके समर्पणमें प्रस्तुत की जानेवाली श्रुतियाँ। हम कह चुके हैं कि शंकरस्वामीने अद्वैत-सिद्धांतके प्रतिपादनमें युक्तियोंकी अपेक्षा शास्त्रका—श्रुतिकी—उस शास्त्रका निसे यह 'अविद्यात् प्रिय' सिद्ध कर चुके हैं—आश्रय ही अधिक लिया है। इस सम्प्रभमें विचार करने समय हमें एक बात ध्यानमें रखनी चाहिए और वह यह कि शाङ्कर-भाष्यमें या शाङ्कर-साहित्यमें प्रयुक्त हुआ श्रुतिशब्द केका वाचक नहीं है। वल्कि उसका प्रयोग बहुधा उपनिषद्-ग्रन्थोंके लिए हुआ है। जहाँ कहीं उन्होंने श्रुतिके नामसे वाक्य उद्धृत किया है, तो वह प्रायः उपनिषद्ग्रंथोंमें ही किमीका है।

शाङ्कर अद्वैतकी एक व्याख्या—सम्भाषित व्याख्या—हम पढ़ते कर चुके हैं कि यह जडाद्वैतका तुर्की प्र-तुर्की जमाप है। यदि बौद्ध दार्शनिकोंके जडाद्वैतका दसवा शंकराचार्यके समयमें न होता, तो इस अद्वैतवादकी उत्पत्ति भी बहुत कुछ मदिग्ध रहती। दूसरे रूपमें

हम उसे भक्त हृदयकी चरम भावनाओंका परिणाम कह सकते हैं । जसा कि अर्था कहा जा चुका है, शंकराचार्यने अपने अद्वैतवादका प्रतिपादन मुख्यतः उपनिषद् ग्रंथोंके आधारपर किया है, और प्रायः उर्हींको श्रुति कहकर उद्धृत किया है । उपनिषद् शब्दका अर्थ है भगवान्के समीपस्थ होना । निन ऋषियो या ऋषिपुत्रोंका उनमें उल्लेख है, यह साधारण श्रेणीसे ऊपरके मनुष्य थे । उनके हृदयमें भगवान्का वास था । यह प्रथम श्रेणीके सिद्ध उपासक और भगवान्के भक्त थे । ध्याता और ध्येय, प्रेमी और प्रेमपात्रके भेदको भूल जाना, यही तो भक्तिकी चरम सीमा है । प्रेमी और भक्त हृदय अपनी भावुकताके प्रवाहमें द्वित्व और नानात्वको ग्रहा देता है । उसे हर जगह जड और चेतनमें अपने उसी ध्येयकी प्रतिवृत्ति प्रतीत होती है । उमी भूलमें—उसी अद्वैत भावनामें—वह परमात्माका अनुभव करता है । अखिल विश्वको प्रभुमय देखनेवाला भक्त हृदय उस भक्तिके आनेगमें निम सुखका अनुभव करता है, यह इस लोकी नहीं अपि तु मर्गीय वस्तु है । वही सुख—वही आनन्द—वही अद्वैत तो ऐश्वर्य है—मर्ग है—अपवर्ग है । उपनिषदोंका प्रत्येक ऋषि यान्नाश्रित होकर उमी परमानन्दमें लीन हो जाता था और उस समय जिस सुखका अनुभव करता था, उर्हीं सन जातोंका निरूपण तो उपनिषदोंने किया है । फिर क्या हम यह नहीं कह सकत कि उपनिषदें सहस्रां भक्तहृदयोंकी सुखमय भावनाओंका सुन्दर चित्रण हैं ? उसमें जो कुछ है, यह भक्तिका परिणाम है । हम यह मानते हैं कि भक्त और प्रेमी अपने-ययमें उस द्वैतके परमसुखका अनुभव अशक्य करता है, फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि यह अद्वैत वास्तविक तथ्य है । अद्वैत सुख है—सन्ताप है—शान्ति है, परन्तु वह वास्तविक तथ्य भी है, यह नहीं कहा जा सकता ।

संशोधन

प्राथम्य प्रश्न करने पर भी नियत अनुसंधान पुस्तकें यह मन्त्र हैं। पत्रोंक पहल इनका मर्यादा बन कर लेनकी श्रुति थी—

पृष्ठ	पंक्ति	अनुसू	शुद्ध
१	१८	doctrine	doctrino
११	५	Ontology	Epistemology
११	८	Epistemology	Ontology
१२	२०	बिन्दु	प्रबन्ध
०	८	भार	भारत
१०	१६	परिमाण	परिमाण
२०	१९	परिमाण	परिमाण
५३	१	परिमाण	परिमाण
५७	१९	दिग्गी	६॥
६३	८	सर	छान
९८	१५	इस	उच्च
९८	१६	कर्म	चाहते
७६	१	संज्ञाभूति	साधारण अनुभूति
७९	११	मानवम	मानव-जीवनम
८४	६	परिमाण	परिमाण
८५	११	पुनर्निवर्त्यति,	न पुनर्निवर्त्यति
८८	१८	पत्रजां	यत्रजां
९२		पदाया	पराया
९८		विद्यता	विद्यता
९८		दुरा	दुरा

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१०१	७	महदाख्य	महदाया
१०१	८	षोडशमस्तु	षोडशकस्तु
११५	१८	मौलिक	मौतिक
११७	२१	क्रान्ति	भ्रान्ति
१२०	२०	विषय	निचम
१३१	३	एवामृठ	एव मूल
१३४	७	कि	।
१३७	१७	हुआ	रहा
१४१	८	घ्राणन	घ्राणज
१४८	६	ध्राता	धात्र
१५८	१०, ११	प्रापण	प्रायण
१६६	१०	आध्यात्मिक	माध्यामक
१६८	३	आत्मा नित्यत्वे	आत्मनित्यत्व,
१७०	२	पूर्वानुभूत	पूर्वानुभूत
१८३	०	प्रभाव	प्रमुख
१९८	०	दुरा	कुछ

दो दार्शनिक ग्रन्थ

ज्ञान और कर्म

बगलक सुप्रसिद्ध विद्वान्, स्वर्गीय गुरुदास बन्द्योपाध्याय, एम० ए०, पी० एच० डी०, डी० एल०, के अमूल्य ग्रन्थका अनुवाद । गुरुदास बाबू पूर्वीय और पाश्चात्य ज्ञान-विज्ञानक पारगामी पण्डित थे । वे अपने इस ग्रन्थमें जीवन भरक अध्ययन और मननका सार समझ कर गये हैं । देशमें किसी भी भाषामें अभीतक इसका अनुवाद प्रथम प्रकाशित नहीं हुआ । मनुष्यमें अन्तर्जगत् और बहिर्जगत्सं सम्बन्ध रखनेवाली चित्तनी भी जान हैं, उसके आत्मिक, मानसिक और शारीरिक गुणोंका बढ़ानेवाले जितने भी साधन हैं और सन्तान, परिवार, जाति सम्प्रदाय, देश, राज्य आदिक प्रति उसके जितने भावव्यक्त हैं इस ग्रन्थमें उन सभीपर प्रकाश डाला गया है । गहरेसे गहरे दार्शनिक और तार्किक विचारसि लेकर साधारणमें साधारण समाज-विवाह, खान-पान चाल-चलन और वप-भूषण-सम्बन्धी बातोंका भी इसमें चर्चा की गई है । मंच तो यह है कि ऐसा काम भी विषय नहीं है जिसपर इसमें कहा न कहा, मुख्य या गौणरूपमें विचार न किया गया हो । ग्रन्थकी रचनाप्रणाली बहुत ही प्रौढ और शुभलाबद्ध है । अनुवाद भी बहुत अच्छा हुआ है । एक प्रसिद्ध हिन्दी विद्वान्नी राय हैं कि इस एक अनुवाद-ग्रन्थपर सैकड़ों मौलिक ग्रन्थ लिखाकर किया जा सकता है । हिन्दीका बड़ा सौभाग्य है कि उसमें ऐसे अपूर्व ग्रन्थका अनुवाद हो गया । मू० २), सजिन्दका ३॥)

नीति-विज्ञान

आचारशास्त्रपर नई पद्धतिसि लिखा हुआ अभी तक काद ग्रन्थ हिन्दीमें नहा था । यह इस विषयका सबसे पहला ग्रन्थ है और बाबू गोवर्धनलाल एम० ए०, बी० एल० के अनेक वर्षोंके स्वतन्त्र अध्ययन तथा मननका फल है । इसके पहल में अध्यायोंमें बतलाया गया है कि नीति (स्वच्छाचार) किसे कहा है नीतिकी उत्पत्ति और उसका विस्तार किस तरह

हुआ और नीतिविषयक विचारोंम दिनपर दिन रितना अंतर पड़ता गया और दमवैसे लेकर सोल्हव अध्यायतक ईसाइ, यहूदी, इस्लामी आदि धर्मोंकी कल्पनाय कहा तक नीतिशास्त्रसगत हे, इसका विवेचन करके उन लागानी खूब खबर ली गई है जो अपने ही धर्मकी सर्वश्रेष्ठ समझकर दूसरोंको नरकका पात्र समझते हैं। अन्तम स्पष्ट किया है कि प्रेम ही परमेश्वर, सदाचार ही धर्म और मनुष्य-सवा ही मनुष्यका श्रेष्ठ कर्तव्य है। वास्तवम इसम आचार, आचरण या चालचलनकी वैज्ञानिक आलोचना की गई है और असली सदाचारका स्वरूप बतलाया है। दर असलमें सदाचार मजहब और धर्मासे एक जुदी ही चीज है। मजहबी आदमियाने ससारमें जो जो अत्याचार किये हैं और खूनखीनादिया बहाईं हे, उनका वर्णन पढ़कर रोमांच हा आता है। इसाइ धर्मक तो ऐसे ऐसे अत्याचारोंका इसम वर्णन है कि जिनकी हम कल्पना भी नहीं कर सकते हे। जुदे जुदे दशोंके सभ्य और असभ्य जातियाने ज्याह शाशासम्बन्धा रीति रवानाका प्रकरण बडा ही मनदार है। वैज्ञानिक ग्रन्थ हानपर भा इसके पढनमें एब जा लगता है। इसका ग्रन्थक पृष्ठ उत्कृष्टवधक है। मराठा केसरी, सरस्वती माधुरा प्रभा आदि प्रसिद्ध पत्रान इस ग्रन्थका जी खालकर प्रशंसा की हे। गुजराताक प्रसिद्ध मासिक पत्र युगबन्धन इसकी मुक्त कण्ठसे प्रशंसा करके लिखा है कि इसका शाघ्र हा गुजराती अनुवाद हाना चाहिए।

प्रभाके सम्पादक लिखत है— 'हम इसे हिन्दी भाषाना सौभाग्य समझत हैं कि गावदहनलालजीके सन्श लेखकाकी कृपासे हिन्दाम अब इस विषयकी एसी सुन्दर पुस्तक प्रकाशित हा रहा है। हम बिना सकोचके यह कह सकते हे कि लेखकने इस पुस्तकके लिखनम पूण विचार मौलिकता और आत्मचित्तनसे काम लिया है। सदाचार शास्त्रके विद्याथियों और सद्गृहस्थोंसे हमारा अनुरोध है कि वे एक बार इस ग्रन्थका अवश्य पढ़ें। इस पुस्तकको ठिककर उठोने हिन्दी ससारम विचार-स्वातन्त्र्यका जो स्रोत बहाया है, उसके लिए प्रत्येक हिन्दी पाठक कृतज्ञ होगा।" (मूल्य २), राजसंस्करण ३)

संचालक—हिन्दी ग्रन्थ-रत्नाकर कार्यालय

हीराबाग पा० तारगोब बम्बई

